Эмиль Сессэ.

Еврейская философія

Маймонидъ и Спиноза.

Переводъ съ французскаго
АЛЕКСАНДРЫ БЕРНШТЕЙНЪ.



Цѣна 30 к.

ОДЕССА.
„Книгоиздат." типографія Я. Х. Шермана, Ришельевская, N
1898.



משה ברבי מימון

МОИСЕЙ МАЙМОНИДЪ.

Родился 30 марта 1135 г. умеръ въ 1204 г.





Барухъ Спиноза.

Родился 24 ноября 1632 умеръ 21 февраля 1677 г.

Эмиль Сессе.

ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФІЯ

Маймонидъ и Спиноза.

ПЕРЕВОДЪ СЪ ФРАНЦУЗСКАГО
А. БЕРНШТЕЙНЪ.

Съ двумя портретами.



ОДЕССА.
„Книгоиздательская“ типографія Я. Х. Шермана, Риш. № 28.
1898.

3

Дозволено цензурою. — Одесса, 17-го февраля 1898 года.





Маймонидъ и Спиноза.

Что было извѣстно о еврейской философіи немного времени тому назадъ? Мало, почти ничего. Знали о существованіи у разсѣянныхъ сыновъ Израиля очень древней доктрины, называемой каббалой, науки таинственной, неопредѣленной и въ высшей степени темной. Для опредѣленія чего либо непостижимаго, обыкновенно говорятъ: это каббалистика. Что-же касается другой еврейской философіи, менѣе таинственной и загадочной, но открыто объясняемой и считающейся ортодоксальной, то и о ней знали не больше. Слышали, что евреи цитируютъ великаго Маймонида и его знаменитый «Путеводитель заблудшихъ» (More Nevouchim); но его истинная сущность не была извѣстна даже ученымъ. Лейбницъ, всего доискивавшійся и стремившійся все познать, зналъ о каббалѣ только по разсказамъ друга его, барона Knorr de Rosenroth, автора книги «Kabbala denudata», а для ознакомленія съ «More Nevouchim» у него была только плохая латинская версія Buxtorf'a.*

*) См. тракт. M. Foucher et Careil: „Leibnitii observationes ad rabbi Mosis Maimonidis librum qui inscribitur doctor perplexorum, 1861."

Но теперь, благодаря двумъ ученымъ, двумъ учителямъ еврейской литературы, Адольфу Франку и Мунку, въ особенности первому, написавшему изслѣдованіе о каббалѣ, доктрина, заключающаяся въ книгахъ Zohar перестала быть для насъ загадкою. Въ то же время философъ и филологъ Франкъ освѣтилъ этотъ хаосъ, и если онъ проникъ не во всѣ темные закоулки каббалистики, то по крайней мѣрѣ онъ авторитетно опредѣлилъ характеръ, измѣрилъ достоинства и указалъ происхожденіе ея, внесши такимъ образомъ богатый вкладъ въ сокровищницу науки. Франкъ не ограничился этимъ: послѣ перваго труда онъ выпустилъ въ свѣтъ новый трудъ подъ заглавіемъ «Восточные этюды», гдѣ, въ числѣ другихъ интересныхъ изслѣдованій, находится матеріалъ для исторіи философскихъ и религіозныхъ идей евреевъ*). То, что сдѣлалъ на двадцать лѣтъ раньше Франкъ для тайныхъ доктринъ евреевъ, Мункъ впослѣдствіи дѣлаетъ въ отношеніи ихъ философіи, давъ въ переводѣ главный памятникъ этой философіи («Путеводитель заблудшихся»**). Теперь мы можемъ читать Маймонида съ легкостью тѣмъ большей, что при немъ мы находимъ усерднаго комментатора, который насъ поддерживаетъ и ведетъ; ибо для того, чтобъ доставить читателю возможность понимать «Море Невухимъ» недостаточно глубокое знаніе еврейскихъ древ-

*) а именно: „Этюды о политической и религіозной жизни Іудеи въ послѣднее время ея существованія", „Субстанціональныя замѣтки", посвященныя Маймониду и Abicebron'у, и трудъ „О философскихъ и религіозныхъ доктринахъ Персіи", въ которыхъ много общаго съ доктринами евреевъ.

**) Мункъ, кромѣ этого труда издалъ раньше „Fons vitae", пропавшее сочиненіе Abicebron'a, открывъ подъ этимъ именемъ столь знаменитаго въ средніе вѣка испанскаго еврея XI вѣка, Соломона-Ибнъ-Габироля, философа въ арабскомъ духѣ, изгнавшаго, какъ и арабы, Аристотелеву философію въ духѣ Александрійской школы.

Прим. автора.

ностей. Къ этому надо еще прибавить разнообразную эрудицію, именно основательное знакомство съ сочиненіями Аристотеля, любимаго образца Маймонида. Слава Богу, Мункъ есть не только глубокій знатокъ еврейской литературы, но онъ универсальный ученый, знакомъ со всѣми уголками греческой философіи. Къ тому еще эта разнообразная эрудиція была въ услуженіи у великаго ума, въ которомъ мы видимъ счастливое сочетаніе французской ясности съ тонкостью, гибкостью и строгостью еврейскаго языка. Главная заслуга труда Мунка состоитъ въ томъ, что онъ появился какъ нельзя болѣе кстати. Онъ разрѣшаетъ историческую задачу, волновавшую въ послѣднее время Францію и Германію, по поводу которой еще такъ недавно въ ученыхъ сферахъ происходили оживленные дебаты относительно истиннаго происхожденія пантеизма Спинозы. Съ тѣхъ поръ, какъ картезіанская философія стала у насъ предметомъ любопытства и большого количества научныхъ трудовъ, всѣ привыкли видѣть въ Спинозѣ только близнеца, двойника Malebranch'а, законнаго, хотя непокорнаго, сына Декарта. Теперь-же знаменитый ученый объявляетъ вдругъ это мнѣніе ложнымъ. Рѣшительно отрицая родственную связь идей между отцомъ и сыномъ, т. е. между учителемъ и ученикомъ, Кузенъ объявляетъ, что только не у Декарта нужно искать происхожденіе философіи Спинозы, а въ каббалѣ и въ Море Nevouchim. Въ такомъ случаѣ, авторъ «Этики» не болѣе, какъ запоздалый сынъ стараго Акибы, каббалистъ, переодѣтый картезіанцемъ или просто ревностный послѣдователь и ученикъ Маймонида, Моисея Нарбонскаго, Леона Гебре, но только не сынъ Декарта. Такимъ образомъ, Декартъ освобожденъ отъ такого компреметирующаго ученика и съ французской философіи снято

бремя, которое наложило на ея спокойствіе и на судьбу имя Спинозы.

Вопросъ этотъ очень важенъ и долженъ быть исчерпанъ до дна. Если раньше не имѣлось достаточнаго основанія, чтобы заинтересоваться великимъ произведеніемъ Маймонида, то нынѣ для разрѣшенія проблемы является неизбѣжная необходимость заняться имъ съ бóльшимъ рвеніемъ.

I.

Но, прежде чѣмъ говорить о «Путеводителѣ заблудшихся», нужно познакомиться съ авторомъ его.

Моисей-бенъ-Маймонъ (его настоящее имя), родомъ изъ Андалузіи, родился въ Кордовѣ 30-го Марта 1135 г. Отецъ его, человѣкъ образованный, далъ ему хорошее воспитаніе. Кромѣ еврейской школы, онъ посѣщалъ также арабскія школы, гдѣ соученикомъ его былъ сынъ астронома Жебера изъ Севильи (Djâber-ben-Allah), извѣстный среди ученыхъ арабовъ. Ему шелъ тринадцатый годъ, когда Абдъ-бенъ-Муменъ, жестокій, фанатичный начальникъ династіи альмогадовъ завоевалъ Кордову и сталъ преслѣдовать жестоко андалузскихъ евреевъ и христіанъ. Семейство Маймонида склонило голову подъ набѣжавшей внезапно грозой и, чтобы избѣжать смерти или изгнанія, наружно приняло магометанство. Странное дѣйствіе человѣческаго насилія: — можно было видѣть въ продолженіе семнадцати лѣтъ колѣнопреклоненнымъ въ знаменитыхъ мечетяхъ того, кто впослѣдствіи сталъ великимъ ученымъ синагоги, свѣточемъ Израиля, освѣтившимъ Востокъ и Западъ, вторымъ Моисеемъ. Чувствуя себя въ Кордовѣ въ постоянной опасности, Маймонидъ искалъ болѣе надежнаго убѣжища въ Фецѣ, гдѣ легенда надолго сохранила воспоминаніе о немъ; потомъ онъ отправился въ Акко и, наконецъ, послѣ небезопаснаго набожнаго паломничества въ Іерусалимъ, онъ поселился въ Египтѣ, въ старомъ Каирѣ. Только тамъ, послѣ тридцатилѣтняго преслѣдованія и гоненія, онъ нашелъ спокойствіе, счастье, почести и славу. Султанъ Саладинъ свергнулъ только что фатимидовъ и началъ свое великодушное царствованіе въ Египтѣ. До него дошли слухи о Маймонидѣ, который за нѣсколько лѣтъ пріобрѣлъ репутацію выдающагося теолога, философа и медика. По рекомендаціи кади Аль-Фаделя онъ былъ назначенъ лейбъ-медикомъ султана и вскорѣ сдѣлался его довѣреннымъ лицомъ. Въ письмахъ Маймонида рисуется его тогдашняя жизнь, хотя блестящая, но полная непрерывнаго труда. «Скажу тебѣ откровенно», пишетъ онъ Самуилу-Ибнъ-Тиббону, который намѣревался посѣтить его, чтобы наслаждаться бесѣдой съ нимъ и переводить его сочиненія съ арабскаго на еврейскій языкъ — «я не совѣтую тебѣ подвергаться ради меня опасностямъ этого путешествія, потому что ты сможешь только видѣть меня; но не разсчитывай на научныя бесѣды объ интересующихъ тебя предметахъ, потому что для этого у меня рѣшительно нѣтъ свободнаго времени. Занятія мои, какъ сейчасъ убѣдишься, весьма многочисленны... Каждый день, рано утромъ, я отправляюсь въ Каиръ и, если меня тамъ ничто не задерживаетъ, я къ полудню возвращаюсь домой. Войдя въ свой домъ, томясь отъ голода, я нахожу всѣ мои пріемныя переполненными мусульманами и израильтянами, знатными лицами и простыми людьми, судьями и сборщиками податей, друзьями и недругами — всѣ ждутъ меня съ нетерпѣніемъ. Сойдя съ

лошади и умывъ, по привычкѣ руки, я тороплюсь привѣтствовать гостей и прошу ихъ подождать, пока пообѣдаю; такъ каждый день. Пообѣдавъ наскоро, я произвожу осмотръ больныхъ и прописываю имъ лѣкарства. Нѣкоторыхъ ночь застаетъ еще у меня. Часто даже, —Богъ тому свидѣтель,—я занятъ до поздней ночи, выслушивая, разговаривая, давая совѣты, прописывая лѣкарства, и случается, что засыпаю иногда отъ усталости и не соображаю даже, что говорю».

Столь многочисленныя занятія, обязанности и дѣла не мѣшали Маймониду сосредоточиваться и трудиться надъ своими произведеніями. Они троякаго рода: прежде всего, медицинскіе трактаты, затѣмъ сочиненія чисто теологическія, между которыми наиболѣе замѣчательно Mischne-Torah, «Второй законъ» наконецъ трактаты, гдѣ смѣшаны философія съ религіей, и среди этого рода произведеній наиболѣе блестящее это «Путеводитель Заблудшихся», главный трудъ автора, заслуживающій вниманія исторіи и уваженія потомства. Но нельзя быть безнаказанно теологическимъ философомъ, даже находясь подъ покровительствомъ султана; за свободу и смѣлость своихъ мнѣній Маймониду пришлось испытать не мало непріятностей. Мусульманскій теологъ, по имени Абуль-Арабъ-бенъ Маиша, взвелъ на него обвиненіе, что, принявъ мусульманство, онъ вернулся въ іудейство; т. е. сталъ еретикомъ, перебѣжчикомъ, какъ сказали бы судьи инквизиціи. Чтобы отвратить ударъ, Маймониду понадобилась благосклонность султана, ловкая защита его министра, кади Аль-Фаделя. Позднѣе, когда одинъ изъ его учениковъ сталъ утверждать въ Дамаскѣ, что «воскресеніе мертвыхъ» только символъ, въ синагогѣ разразилась гроза, и Маймонидъ, чтобы его не исключили изъ «своихъ», принужденъ былъ возражать на этотъ

пунктъ; но послѣ его смерти въ 1204 г., гнѣвъ ортодоксовъ, не сдерживаемый болѣе высокимъ положеніемъ Маймонида при дворѣ, обнаружился во всей жестокости на его сочиненіяхъ. Толедскій раввинъ, Меиръ-бенъ-Тодросъ-Галеви, объявилъ, что More Nevouchim, подъ предлогомъ укрѣпленія корней религіи лишаетъ ее вѣтвей. Многочисленныя общества, въ томъ числѣ Прованскія и Лангедокскія, произнесли надъ философскими писаніями Маймонида анаѳему и предали ихъ огню. Съ другой стороны, въ защиту его поднялись нѣкоторыя общины. Они взаимно исключали одна другую; это была настоящая схизма, которая мало-по-малу распространилась на всѣ синагоги. Но отъ этихъ бурь, слава Маймонида возрастала. Время, успокаивая страсти и разсѣивая дымъ сраженій, мало-по-малу обнаруживало истинныя черты этой величественной и высокодаровитой натуры. Мало-по-малу его плодотворные труды оказали свое неотразимое вліяніе прежде всего на евреевъ, потомъ на мусульманъ и наконецъ на христіанъ. Контскіе теологи переводили писанія Маймонида; великіе христіанскіе ученые XIII-го столѣтія: св. Ѳома Аквинскій, Альбертъ Великій и др. читали ихъ въ латинскихъ переводахъ и цитировали ихъ съ уваженіемъ и восхищеніемъ. Имя его, повсюду распространившееся, является великимъ символомъ свободы идей, одержанныхъ великимъ характеромъ умѣренности и глубокой мудростью.

Авторъ «Путеводителя Заблудшихъ» въ началѣ своего произведенія объясняетъ сущность его своему дорогому ученику Рабби Іосифу, сыну Р. Іегуды. Произведеніе это предназначалось ни для массы народной, ни для учениковъ, ни даже для просвѣщенныхъ читателей; оно лишь для философовъ, для такого рода умовъ, которые пытаются проникнуть въ высокій смыслъ тради-

цій. Эти послѣдніе часто бываютъ смущены противорѣчіемъ, которое они находятъ между буквой Св. Писанія и выводами разума. Нужно-ли принимать слово пророковъ въ буквальномъ смыслѣ, или же видѣть въ немъ только символы и аллегоріи? Этого вопроса они не могутъ рѣшить и умъ ихъ, болѣзненно взволнованный, остается въ недоумѣніи. Маймонидъ хочетъ вывести сомнѣвающихся изъ заблужденія и недоумѣнія; поэтому-то онъ озаглавливаетъ свою книгу: «Путеводитель Заблудшихъ», или, если буквально перевести, «Путеводитель сомнѣвающихся», dux perplexorum, *) какъ говоритъ древняя латинская версія 1520 г.

Вотъ широкій замыселъ. Маймонидъ измѣряетъ въ немъ опасности съ чувствомъ глубокаго безпокойства. Онъ также остерегается выставлять напоказъ свой методъ.

Методъ этотъ въ сущности не что иное, какъ то, самое, что нынче называютъ «раціоналистическими требованіями» или, болѣе точно, «раціонализмомъ». Главный принципъ Маймонида состоитъ въ томъ, что откровеніе не можетъ находиться въ противорѣчіи съ разумомъ. Всякій разсказъ, всякое слово, которые противорѣчатъ разсудку, должны быть понимаемы въ раціоналистическомъ смыслѣ: въ нихъ нужно усматривать притчу, аллегорію, символическій образъ, и тогда отбросить букву и искать духъ; но этотъ разумъ, который предписываетъ правила вѣры, долженъ-ли онъ быть разумомъ невѣжды, обыкновеннаго человѣка, перваго встрѣчнаго? Нѣтъ, разумъ этотъ долженъ быть направляемъ наукой, сдерживаемъ прямотой сердца и чистотой жизни, разумомъ мудрыхъ. Первое мѣсто въ ряду мудрыхъ Маймонидъ отводитъ Аристотелю.

*) по арабски—Dalalat al Hayirin, по еврейски—Moré-Nevouchim.

Но это предпочтеніе должно быть пояснено. Маймонидъ изучалъ философію въ арабскихъ школахъ. Его любимымъ учителемъ былъ не Ибнъ-Рошъ [Averroës], какъ ошибочно полагали до послѣдняго времени, а Ибнъ-Сина [Avicenne]. Когда Avicenne и арабы принялись за изученіе философіи, они нашли въ древнемъ мірѣ, даже въ Александріи, установившійся авторитетъ Аристотеля, который стоялъ выше авторитета Платона, и поглотилъ собою всю древнюю философію Греціи. Тогда наука принялась комментировать писанія Стагирита. Арабы были знакомы съ Аристотелемъ только по комментаріямъ Ѳемисціуса, Филопона, Симплиціуса, Александра Афродизійскаго, а эти были то-же не болѣе, чѣмъ комментаторы. Такъ приготовлялось арабами, а также евреями, абсолютное господство Аристотеля надъ развитіемъ современной мысли. Маймонидъ былъ одинъ изъ тѣхъ, которые отдали дань этому царству перипатетическихъ идей. Аристотель для него—свѣтлый умъ, высокій философъ, свѣточъ разума. Излагать Библію въ согласіи съ разумомъ значитъ излагать ее въ смыслѣ философіи Аристотеля. Съ этой точки зрѣнія, задача «истолкованія», которой задался Маймонидъ, тождественна съ задачей, которую пытались разрѣшить спустя сто лѣтъ всѣ великіе христіанскіе ученые; я говорю о согласіи божественной мудрости, заключающейся въ Библіи, съ мудростью человѣческой, воплощенной въ Аристотелѣ.

Маймонидъ, предтеча св. Ѳомы Аквинскаго, въ «More Nevouchim» предвѣщаетъ и приготовляетъ появленіе трактата Summa theologiae. Разница заключается въ приступѣ и въ введеніи. Вмѣсто торжественнаго шествія ученаго, который ищетъ первыя посылки въ небесной выси, оттуда постепенно спускается на землю, развертывая цѣпь слѣдствій, философъ синагоги, въ

сущности болѣе смѣлый, но болѣе скрытный и скромный начинаетъ робко замѣчаніями на нѣкоторые стихи изъ Библіи. Св. Ѳома открыто высказываетъ свою доктрину; Маймонидъ предоставляетъ угадывать свою.

Раскройте Библію. Въ первыхъ стихахъ Бытія вы найдете замѣчательныя слова: «Сдѣлаю человѣка по образу и подобію своему» [Бытіе 1,26]. Что означаютъ эти слова? Нужно ли принять слово «образъ» въ буквальномъ значеніи? Очевидно, это невозможно. Представлять себѣ Бога въ какомъ-либо образѣ, значитъ воплотить Его, вочеловѣчить. Богъ—это актъ мысли, невидимая и нематеріальная сущность. Вотъ что говоритъ разумъ, и даже въ Библіи сказано: «не дѣлай подобія Вѣчнаго». Аристотель и Моисей сходятся въ этомъ пунктѣ. Что-же нужно заключить изъ этого? Что въ Писаніи встрѣчается много метафоръ, много словъ, имѣющихъ двоякій смыслъ. Слово «образъ» [по еврейски celem] означаетъ «внѣшняя форма», но также и «специфическая форма». Нужно отбросить первое и принять второе. Вмѣсто того, чтобы матеріализировать Бога, нужно помнить, что Богъ—это самъ Разумъ, а такъ какъ Разумъ это специфическая форма человѣка, то нужно понимать, что человѣкъ въ отношеніи разума походитъ на Бога; откуда слѣдуетъ, что по мѣрѣ развитія разума у человѣка онъ приближается къ божественному Первообразу.

Маймонидъ подробно разбираетъ это толкованіе, глубокое и смѣлое, подъ кажущейся простотой. Онъ спрашиваетъ, что нужно понимать въ словахъ Библіи: «Богъ увидѣлъ, что хорошо» [Бытіе, I]—«Такъ сказалъ превѣчный: небо—мой тронъ» [Исаія LXVI, I]—«И Превѣчный сошелъ на гору Синай» [Исходъ, XIX, 20.]—И Богъ восшелъ отъ Абраама» [Бытіе, XVII, 22.] «Теперь Я встану» говоритъ Превѣчный [Псал., XII, 6]. Можно-ли думать, что Богъ обладаетъ матеріальными органами, глазами, руками, что Онъ сидитъ на тронѣ, откуда онъ сходитъ и опять возвращается? Это—выраженія аллегорическія. Сама Библія предостерегаетъ насъ отъ грубого заблужденія, говоря: «Посредствомъ пророковъ Я говорю притчами» [Осія, XII, 11], или когда она превозноситъ слово мудрыхъ и ихъ загадокъ [Прор. I, 6] и когда она называетъ пророковъ: «дѣлателями аллегорій» [Езек., XXI, 5]. Тѣлесные органы, приданные Богу Библіей, указываютъ на духовныя качества; орудія движенія означаютъ, что Богъ есть жизнь, символъ которой—движеніе;—чувства—что Онъ—мысль, высшая форма чувствительности; наконецъ, органъ выраженія, что Онъ—слово, т. е. что Онъ совмѣщеніе духовныхъ силъ.

Въ то время, какъ Маймонидъ кажется заблудившимся въ лабиринтѣ извилистыхъ толкованій, подъ его рукой вырисовывается цѣлая метафизическая теорія, то открывающаяся, то закрывающаяся, но которая очевидно опирается на глубокомъ размышленіи. Это теорія абсолютной недѣлимости Бога.

Если Маймонидъ старается провести контрастъ между символами воображенія и идеей о безконечности и нематеріальности Божества, то въ этомъ нѣтъ ничего оригинальнаго; но онъ имѣетъ въ виду другое. Онъ хочетъ убѣдить насъ, что Богъ-одинъ, абсолютно единственный, и потому у Бога нѣтъ аттрибутовъ.

Значеніе этой доктрины очень важно.

Что Богъ безконеченъ, что Его абсолютное бытіе не можетъ быть заключено въ рамки точнаго опредѣленія, что всякое перечисленіе Его аттрибутовъ остается безконечно далеко отъ Его безчисленныхъ совершенствъ,—

9

таковы философскія положенія, изъ которыхъ Маймонидъ извлекаетъ истину, подтверждая ее глубокимъ по смыслу разсказомъ изъ Талмуда. «Кто-то въ присутствіи равви Ханины молился: О, Боже, всемогущій, великій, всеблагій, милосердый, сильный, страшный, величественный... Равви прервалъ его: «кончилъ-ли ты хвалы Господу?» Даже Моисей и тотъ не осмѣливался произносить ихъ, онъ не обозначилъ ихъ въ Законѣ, а ты произносишь ихъ въ такомъ количествѣ! Если-бы смертнаго короля, обладающаго милліонами золотыхъ монетъ, превозносили-бы за то, что у него есть серебряные, развѣ не было бы это обидно для него?» (Путеводитель Заблудшихся, часть I, стр. 253-ая). Маймонидъ такимъ образомъ даетъ замѣтить, что не въ опредѣленіи количества монетъ заключается обида, а въ сравненіи золота съ серебромъ; откуда вытекаетъ, что между Богомъ и твореніями Его не существуетъ только простая разница въ степени аттрибутовъ, въ большемъ или меньшемъ числѣ ихъ, а въ природѣ и сущности ихъ. Если такъ, то нельзя сказать, что Богъ отличается отъ твореній большимъ числомъ аттрибутовъ; нужно сказать, что у Бога ихъ нѣтъ совсѣмъ. Что такое въ сущности аттрибутъ? Это нѣчто такое, что прибавляютъ къ сущности даннаго субъекта; но не абсурдъ ли прибавлять что-либо къ безконечной сущности Бога? Или это простое опредѣленіе субъекта; но опредѣлять субъектъ, значитъ отнести его къ извѣстному роду или виду. Но Богъ, будучи единымъ, не поддается никакому сравненію, никакому опредѣленію. Или, наконецъ, само обозначеніе субъекта, это, такъ сказать, названіе особаго рода существованія; но придавать Богу аттрибуты, значитъ придавать Ему точное обозначеніе, ограниченіе Его сущности, переносить на Него предѣлы и образы

творенія: это значитъ раздроблять его безконечную сущность и тѣмъ унижать Его.

Но, во всякомъ случаѣ, не сдѣлать ли исключеніе для четырехъ аттрибутовъ, которые кажутся непротиворѣчащими божественной сущности, каковы: жизнь, могущество, разумъ и воля? Но, увы! Это только въ нашемъ разнообразномъ и бренномъ существѣ раздѣльно существуетъ жизнь и мысль, знаніе и воля. У Бога все въ совокупности слито воедино. Какое отношеніе между нашимъ знаніемъ и божественнымъ? Тотъ, кто упрямо приписываетъ Богу мысль, долженъ допустить, что Онъ можетъ и не мыслить, какъ человѣкъ, что Онъ не разсуждаетъ, не припоминаетъ. Въ такомъ случаѣ для чего употреблять то же слово для обозначенія вещей діаметрально противоположныхъ? Зачѣмъ говорить о Богѣ, что Онъ обладаетъ волей и благомъ, чтобы тотчасъ же оговориться, что у Него не можетъ быть ни надежды, ни страха, ни грусти, ни радости, иначе выражаясь, что Его образъ существованія ничего общаго съ нашимъ не имѣетъ? Лучше признать, что мы знаемъ, чего у Него нѣтъ, чѣмъ сказать, что́ у Него есть. Но что-жъ! Если заблуждаются, называя Бога Мудростью, Могуществомъ, Свободой, то не можемъ-ли мы по крайней мѣрѣ утверждать, что Онъ существуетъ, что Онъ одинъ —Существо и Единство? Нѣтъ. Богъ, безъ сомнѣнія, есть существо изъ существъ; Онъ говоритъ о Себѣ Моисею: Ehyé ascher ehyé (ego sum qui sum); но существо Бога не имѣетъ никакого отношенія, никакой аналогіи съ существомъ Его творенія. Маймонидъ говоритъ, что въ твореніи, которое имѣетъ начало и конецъ существованія, существованіе это является чѣмъ-то случайнымъ, преходящимъ, въ то время какъ существованіе Бога—есть необходимость, но оно составляетъ одно

10

цѣлое съ духомъ. Что касается единства, можно сказать съ увѣренностью, что Онъ одинъ; но и въ это нужно вникнуть.

Слова и выраженія—только пустой шумъ, если не вникнуть въ смыслъ ихъ. Единство въ твореніяхъ всегда соединено съ многочисленностью. Это не чистое и абсолютное единство, это единство многочисленное, единство, которое дѣлится, какъ нашъ умъ, напр., которое расплывается въ образахъ и идеяхъ, или какъ солнце распространяетъ повсюду лучи. Всѣ эти аналогіи ошибочны, когда они приданы Богу. Единство Бога не допускаетъ раздѣленій. Это единство, сконцентрированное въ самомъ себѣ. Все, что распространяется отъ Него, внѣ Его, это не оно само, это существо безъ аналогіи и безъ всякаго отношенія къ ней, существа конечныя, дѣлимыя, обреченныя на гибель. Слѣдовательно, утверждая, что Богъ обладаетъ единствомъ, являешься жертвой ложной метафоры. Но если у Бога нѣтъ аттрибутовъ, какъ можно постичь Его? Если Онъ ускользаетъ, благодаря своей абсолютной простотѣ, отъ всякихъ попытокъ человѣческой мысли опредѣлить Его, какъ обратить къ Нему наше сердце и умъ? Какъ называть Его, если всякое имя, данное Богу, есть хула и кощунство? Правда, говоритъ Маймонидъ, Богъ—непостижимъ, и единственный способъ почитать Его—молчаніе. «Для тебя», говоритъ Писаніе,—«молчаніе—хвала». (Псалмы, LX, 2). И еще: «думайте въ вашихъ сердцахъ, на вашемъ ложѣ, и молчите!» (IX, 5). Вотъ почему имя Бога не должно было быть произносимо у евреевъ нигдѣ, кромѣ святилища, жрецами, посвященными Вѣчному, и первосвященникомъ во дни искупленія. Внѣ святилища употребляли имя *Адонай* (Господь); но Adonai и Elohim —имена общія, выражающія дѣйствіе Бога внѣ Его Са-

мого, но не Его сущность. Только одно имя, которое есть то, что Писаніе называетъ *собственнымъ именемъ* Бога. Не ищите его этимологіи; оно не имѣетъ никакого отношенія къ другимъ именамъ. Маймонидъ не осмѣливается профанировать это загадочное, грозное имя. Онъ ограничивается приведеніемъ только четырехъ священныхъ буквъ его: yod, hé, waw, hé [Iehovah]. Это-то и есть имя, schem-ha-mephorasch [т. е. собственное имя Бога]. Маймонидъ говоритъ намъ, что большинство евреевъ не было въ состояніи произнести его. Ученые мужи произносили его передъ избранными учениками разъ въ недѣлю. Маймонидъ прибавляетъ со своей обычной тонкостью, что не ограничивались урокомъ произношенія, но также объясняли ученику священную тайну божественной непостижимости. Между этими ухищреніями, которыя въ своей научной тонкости доходятъ до педантичной строгости, можно встрѣтить у Маймонида глубокое чувство постиженія божественной безконечности, тайна, которая простирается, какъ густое облако, надъ умомъ человѣка, затемняетъ нашъ горизонтъ и, бросая тѣнь на начало и конецъ нашего существованія, окутываетъ тьмой человѣческую жизнь. Поэтому не трогательно-ли, когда среди путаницы тонкихъ разсужденій и сухихъ абстракцій, мы слышимъ взволнованный голосъ резонера: «хвала Тому, кто до того высокъ, что, когда наши умственныя силы стараются постигнуть Его сущность, ихъ попытка ничтожна, и когда они изслѣдуютъ, какъ дѣйствія Его обусловливаются Его волей, они становятся невѣжественными и когда языкъ хочетъ прославлять Его посредствомъ Его аттрибутовъ, всякое краснорѣчіе становится болтовней».

Кто вдохновилъ Маймонида, кто внушилъ ему эту доктрину о Богѣ безъ аттрибутовъ, о Богѣ невырази-

момъ и недѣлимомъ? Беретъ-ли она свое начало въ Библіи или въ Новомъ Завѣтѣ? Черпалъ-ли онъ ее изъ священныхъ источниковъ, или она вытекаетъ изъ мудрости профановъ? Не взялъ-ли онъ ее у Аристотеля?

Въ довершеніе всего, Маймонидъ—еврей, еврей по духу, какъ и по происхожденію, и никто не знаетъ лучше его самого, что его теорія нераздѣльнаго Бога діаметрально противоположна христіанскому догмату. Въ одномъ мѣстѣ «Путеводителя Заблудшихъ» онъ говоритъ о тѣхъ, которые, провозглашая устами единство Бога, отрицаютъ его въ глубинѣ души, или, по крайней мѣрѣ, то принимая, то отрицая его, впадаютъ въ явное противорѣчіе. «Тотъ, говоритъ онъ,*) кто вѣритъ, что Богъ одинъ и обладаетъ многочисленными аттрибутами, выразился-бы лучше, если бы сказалъ, что Богъ одинъ, но въ своихъ мысляхъ онъ считаетъ Его раздѣльнымъ».

Какого-бы ни были мнѣнія насчетъ этого щекотливаго вопроса, все-таки есть общая точка соприкосновенія между древнимъ закономъ и новымъ, именно, что Богъ не постигается какъ единство матеріальное, конечное, заключенное въ самомъ себѣ, но—какъ живое, свободное существо, какъ благодѣтельное Провидѣніе. Вотъ черта, которая отличаетъ іудейскую теодицею отъ мистическихъ концепцій крайняго Востока, и это познаваніе Бога личнаго и живого перешло изъ традицій Израиля въ догматы христіанства.

Не беретъ-ли перевѣсъ въ умѣ Маймонида авторитетъ Аристотеля надъ чувствомъ еврея? Нисколько. Это понятіе о единомъ нераздѣльномъ Богѣ нигдѣ не встрѣчается у Аристотеля. Откройте двѣнадцатую книгу «Ме

*) „Путеводитель Заблудшихъ", ч. 1-ая, стр. 181.

тафизики». Богъ опредѣляется въ ней, какъ Умъ или Мысль (Noessis), не безконечная во времени и пространствѣ мысль, но мысль въ дѣйствіи, мысль, которая вполнѣ сознаетъ себя, однимъ словомъ мысль мысли. Что можетъ болѣе противорѣчить единству идеи о неразложимомъ, принципу таинственному, непостижимому, заключенному въ самомъ себѣ, безъ всякой аналогіи съ остальными существами? Мысль распространена по всей вселенной; она является все болѣе и болѣе замѣтной по мѣрѣ того, какъ она поднимается отъ одной ступени къ другой, отъ одного міра къ другому. Проблески ея встрѣчаются уже въ органическомъ царствѣ; мало по малу она начинаетъ испускать лучи и выше и наконецъ въ человѣкѣ она проявляется во всемъ своемъ блескѣ и развитіи. Но мысль человѣческая, какъ чисто бы она ни была, все таки ничтожна; она имѣетъ границы,—знакъ несовершенства натуры, зависящей отъ болѣе высокаго начала. Въ самомъ дѣлѣ, эта тончайшая, абстрактная, жизнь мысли, только проблесками которой мы наслаждаемся, вѣчно находится во власти Бога. Мысли—это Его сущность; она составляетъ Его жизнь и благость. Богъ, говоритъ Аристотель:—это живущій вѣчный и совершенный *).

Не въ этой теодицеѣ, такой возвышенной и въ то-же время разумной, могъ найти Маймонидъ странную доктрину о Богѣ—абстрактномъ и безконечномъ; но если онъ не взялъ ее ни изъ Библіи, ни у Аристотеля, то откуда-же? Этотъ вопросъ не трудно разрѣшить. Для разрѣшенія его достаточно вспомнить философское воспитаніе Маймонида. Онъ изучилъ Аристотеля непосредственно; онъ познакомился съ нимъ у Арабовъ, пре-

*) Метафизика, кн. XII, гл. 7,8,9—Ср. Этика Никомаха, VII, 14; 15; X, 8.

12

мущественно у Авицены. А Аристотель Авицены и арабовъ—не настоящій Аристотель, а искаженный неоплатоническими комментаріями, это александрійскій Аристотель. Словомъ, теорія Бога безъ аттрибутовъ не что иное, какъ чистая доктрина Платона *).

Правда, доктрина эта противна духу аристотелевой философіи и истинному смыслу Библіи, такъ что Маймонидъ, получивъ ее изъ рукъ Авицены, старается ее смягчить. Его твердый разумъ, его вѣра правовѣрнаго іудея возмущаются противъ искаженнаго перипатетизма, слѣдствія котораго смущаютъ его, но все же онъ не осмѣливается отвергать его принципы. Что-же онъ дѣлаетъ? Онъ придумываетъ уловку, чтобы сохранить за Божествомъ аттрибуты, которые онъ у Него отобралъ. «Я утверждаю», говоритъ онъ, «что предполагать у Бога аттрибуты—значитъ искажать святость Его неразложимаго единства; но подъ аттрибутами я подразумѣваю тѣ положительныя опредѣленія, которыми думаютъ охарактеризовать и обобщать природу Бога».

Что касается аттрибутовъ отрицательныхъ, то тутъ другое дѣло, потому что точно такъ, какъ мы не знаемъ, что такое Богъ, мы также не знаемъ достовѣрно и не можемъ опредѣленно сказать, что такое не Богъ. Такимъ образомъ Богъ не многообразенъ; Онъ нераздѣльный; Онъ внѣ времени и пространства. Нѣтъ ничего законнѣе этихъ отрицательныхъ аттрибутовъ, и чѣмъ болѣе вы ихъ увеличиваете, тѣмъ болѣе вы постигаете Его сущность, какъ чистую и естественную. Если это такъ, мы имѣемъ полное право утверждать, что Богъ ни несправедливъ, ни немилосерденъ, ни несвѣдущъ, что онъ свободенъ отъ всякой лжи, всякой ошибки. И если въ

*) Чтобы увѣриться въ этомъ, достаточно прочитать Ennéades Платона.

этомъ смыслѣ Ему приписываютъ умъ, справедливость, доброту, сознаніе—то тутъ нѣтъ ничего противорѣчащаго ни разуму, ни вѣрѣ.» Можетъ быть, посмѣются надъ этимъ ловкимъ разсужденіемъ; но все-таки Маймонидъ признаетъ, хотя бы путемъ непослѣдовательности, аттрибуты ума, свободы и справедливости, которые обусловливаютъ Божество, и безъ которыхъ Богъ не болѣе, какъ мертвая абстракція. Но у Маймонида есть еще одна теорія, хотя не безъ погрѣшности въ смыслѣ логической послѣдовательности, происхожденіе которой, какъ и происхожденіе первой беретъ свое начало въ Александріи. Это теорія Intellectus agens. На вѣрѣ своихъ арабскихъ учителей Маймонидъ основываетъ теорію, что между Богомъ и человѣкомъ, совершеннѣйшимъ изъ подлунныхъ твореній, существуетъ извѣстное число преемственныхъ факторовъ: это прежде всего души небесныхъ сферъ; это также духи, свободные отъ всякаго общенія съ тѣломъ. Между этими совершенными существами нужно помѣстить Intellectus agens, роль котораго состоитъ въ томъ, чтобы приводить въ движеніе интеллектъ человѣка *).

Наши интеллектуальныя способности сами по себѣ находятся въ состояніи инертности и неподвижности. Intellectus agens пробуждаетъ ихъ; онъ-то, выражаясь языкомъ Аристотеля, заставляетъ ихъ переходить изъ возможности въ дѣйствіе. Намъ извѣстно, какимъ важнымъ считался въ средніе вѣка вопросъ объ Intellectus agens, въ особенности, когда Аверроесъ и его ученики опредѣляли его, какъ океанъ, котораго волны суть умственныя силы людей. Каждая волна, въ свое время, отмѣченная вѣчностью, поднимается на поверхность, на

*) Объ Intellectus agens и объ Аверроесѣ, см. у Э. Ренана, *Averroès et Averroïsme.*

13

мгновеніе, потомъ исчезаетъ на днѣ пропасти, чтобы дать мѣсто новымъ волнамъ, также обреченнымъ исчезнуть въ свою очередь, и такъ далѣе, безостановочно и безъ конца. Океанъ — это самъ Богъ, а очередное движеніе этихъ волнъ, это—человѣческія поколѣнія, которыя выталкиваютъ одно другое и теряются въ вѣчной безднѣ.

Вотъ святотатственная идея, которую средніе вѣка думали открыть на днѣ перипатетическихъ комментарій Аверроеса, и которая стоила ему анаѳемы, эхо которой, продолжавшееся въ продолженіе нѣсколькихъ столѣтій, отозвалось въ народномъ воображеніи и выразилось тысячами легендъ во Франціи и въ Италіи. Возвышенный и справедливый умъ Маймонида далекъ отъ подобныхъ мыслей. Очень возможно, что при сочиненіи «Путеводителя заблудшихъ» онъ ихъ не зналъ, такъ какъ познакомился съ книгами Аверроеса только въ концѣ своей жизни. Очень возможно, что онъ отвергъ бы ихъ, какъ еврей и какъ философъ. Дѣйствительно, мы видимъ, что онъ недовѣрчиво относится къ теоріи Intellectus agens, какъ ее понимаетъ Аверроесъ. Признавая, что наши слабыя умственныя силы получаютъ свѣтъ и жизнь свыше, отъ высшаго начала, онъ твердо вѣритъ въ личность, въ свободу человѣческой индивидуальности, въ существованіе «я» послѣ смерти, и во всѣ слѣдствія, религіозныя и моральныя, вытекающія отсюда*). Въ этомъ много идейнаго, но мало оригинальнаго, такъ что мы, желая найти въ «Путеводителѣ заблудшихъ» только характерныя черты, не обратили бы вниманія на эту теорію, если бы она не была связана со взглядами самого

*) См. 3 ч. „Путеводитель заблудшихъ". Ср. съ Вост. Эт. Франка, стр. 317 и сл.

Маймонида, на этотъ разъ любопытными и глубко оригинальными, на пророчество и чудеса.

Я думаю, что только съ «Путеводителемъ заблудшихъ» появляется въ первый разъ на свѣтъ философская теорія пророчества. Пророчество и философская теорія — эти два понятія съ перваго взгляда кажутся противорѣчащими одно другому, потому что, дѣйствительно, можетъ-ли поддаваться научному изслѣдованію сверхъестественное вдохновеніе? Это молнія свыше, озаряющая душу и открывающая ей вѣчныя тайны; это внезапный восторгъ, уносящій ее въ небесныя пространства. Это—Моисей на Синаѣ, услыхавшій голосъ Предвѣчнаго среди грома и молній; это Езекіиль, схваченный божественной рукой, которая поднимаетъ его съ земли и ставитъ лицомъ къ лицу съ величіемъ Бога Израиля. Но эта поэзія замерзаетъ подъ холоднымъ анализомъ Маймонида; онъ методически собираетъ повѣствованія древнихъ пророковъ; онъ анализируетъ ихъ видѣнія, изслѣдуетъ ихъ сновидѣнія съ хладнокровіемъ анатома, наблюдающаго, съ помощью скальпеля и микроскопа, за извилинами мозга, и отсюда выводитъ опредѣленіе пророка, устанавливаетъ лѣстницу формъ и степени пророчества, однимъ словомъ, выводитъ одну изъ тѣхъ научно-правильныхъ теорій, какія любитъ Аристотель, какихъ требуетъ Novum Organum.

Чтобы быть пророкомъ, необходимы три условія: прежде всего, предварительное условіе, прямота души и чистота нравовъ; потомъ два существенныхъ условія— сила разумѣнія и сила воображенія. Вотъ какъ опредѣляетъ Маймонидъ пророчество: «знай, что пророчество— это эманація отъ Бога, распространяющаяся посредствомъ Intellectus agens на способность воображенія; это высочайшее совершенство человѣка и предѣлъ совершенства,

14

котораго онъ когда-либо достигаетъ, и это состояніе есть высшее совершенство воображенія *).

Опредѣленіе это чисто раціоналистическое. Пророчество, вмѣсто того, чтобы быть чѣмъ-то сверхъестественнымъ, чудеснымъ, есть вещь обыкновенная и естественная. Источникъ ея не прямое вмѣшательство божественной воли, но всемірное и естественное дѣйствіе Intellectus agens'а, общаго очага умственныхъ силъ человѣка.

Сдѣлавъ такое опредѣленіе, еврейскій ученый старается найти родъ равновѣсія между разумомъ и воображеніемъ, этими двумя существенными условіями пророческаго вдохновенія. Нужно замѣтить, что прямое вліяніе Intellectus agens'а дѣйствуетъ на разумъ, а не на воображеніе пророка; только пройдя черезъ разумъ, оно достигаетъ воображенія. Тогда феноменъ готовъ. Въ то время какъ воображеніе пророка предвидитъ будущее, разумъ его постигаетъ природу вещей и схватываетъ посредствомъ индукціи то, чего обыкновенные люди не могутъ постичь безъ помощи размышленія и длиннаго ряда разсужденій **). Отнимите у пророчества эти два условія—и все видоизмѣняется. Божественное вдохновеніе остается у разсудка, не проникнувъ въ воображеніе: вмѣсто пророка передъ нами обыкновенный философъ. Наоборотъ, если вдохновеніе осѣняетъ существо, сильное воображеніемъ, но слабое разсудкомъ, то это вдохновеніе производитъ одного изъ тѣхъ посредственныхъ людей, которые обольщаются самообманомъ, которые могутъ называться прорицателями, гадателями, волшебниками, но не пророками. Отсюда являются лжепророки.

*) Путевод. заблудшихъ, ч. II, стр. 281.
**) Ibid, стр. 298.

Настоящій пророкъ—это человѣкъ дважды совершенный и дважды вдохновенный Богомъ.

Во всякомъ случаѣ пророческое вдохновеніе имѣетъ степени. Маймонидъ насчитываетъ ихъ до одиннадцати, образующихъ лѣстницу увеличивающихся совершенствъ. Прежде всего пророческое вдохновеніе — сильное волненіе души, возвышенный порывъ, который стремится постигнуть великія дѣйствія, произносить мудрыя изреченія. Пророкъ вѣщаетъ,—и окружающіе чувствуютъ, что слова, выходящія изъ его устъ, приходятъ свыше. Но вскорѣ крайнее волненіе смѣняется спокойствіемъ. Пророкъ погружается въ сонъ; у него появляются сновидѣнія. Иногда сновидѣнія выражаются въ образахъ; но въ высшей степени возбужденія пророкъ слышитъ голоса. Голоса эти слышатся то неизвѣстно откуда, то онъ видитъ говорящее лице; но неизвѣстно, кто-же этотъ таинственный посредникъ? Это или простой смертный, или ангелъ, или, наконецъ, какъ вѣритъ спящій пророкъ, самъ Богъ. Но при самой высокой степени вдохновенія пророкъ бодрствуетъ. Ему открывается будущее не во снѣ, а въ видѣніи. Видѣніе выше сна, какъ сонъ выше простой экзальтаціи. Но даже и въ видѣніи есть степени. Пророкъ достигаетъ высшей степени, когда онъ видитъ ангела и ясно слышитъ голосъ,—но развѣ невозможно, чтобы пророкъ въ своемъ воображеніи унесся еще выше, чтобы онъ былъ убѣжденъ, что самъ Богъ съ нимъ говоритъ? «Нѣтъ,—отвѣчаетъ Маймонидъ съ хладнокровіемъ, въ которомъ звучитъ иронія, — нѣтъ такъ далеко сила воображенія не можетъ дойти» **).

Этимъ объясняется, почему, несмотря на искреннія усилія Маймонида установить равновѣсіе между

*) „Путев. заблудшихъ" ч. II, стр. 333 и слѣд.

15

двумя условіями пророческаго вдохновенія, въ его глазахъ особеннымъ даромъ пророка является *сила воображенія*. Такова вся его теорія.

Поэтому никакое пророчество, никакое откровеніе не проявляется иначе, какъ во снѣ или видѣніи. «Только одинъ Моисей», говоритъ Маймонидъ, «имѣлъ вдохновеніе на яву, во время полнаго покоя, не нуждаясь въ силѣ воображенія». Нужно замѣтить, что Маймонидъ исключаетъ Моисея изъ своей теоріи. Исключеніе очень важное, но эта необходимая уступка ортодоксіи только лучше опредѣляетъ истинный характеръ доктрины.

Если воображеніе есть главная способность пророка, то для пророчества нужно воображеніе свободное. Поэтому пророки во время приступовъ гнѣва или грусти теряютъ свой даръ: «Нашъ патріархъ Іаковъ», говоритъ Маймонидъ, не имѣлъ вдохновенія во время траура, потому что его способность воображенія была подавлена потерей Іосифа*). «Другое слѣдствіе изъ господствующей воли воображенія это то, что пророки говорятъ не иначе, какъ аллегоріями и притчами: «Горы и холмы возликуютъ отъ радости передъ вами и всѣ полевыя деревья станутъ рукоплескать» (Исаія, 55, 12). Здѣсь очевидная метафора. Но иногда можно ошибаться, обмануться, какъ напр. когда псалмопѣвецъ говоритъ: «Онъ открылъ небеса и послалъ имъ дождь въ видѣ манны». (Псалмы LXXXVIII, 23, 24) или: «я сотру изъ книги моей нечестиваго» (Исходъ, V, 33)—«да будутъ они стерты изъ книги живыхъ» (Псалмы, LXIX, 29). Все это, замѣчаетъ Маймонидъ, сказано въ смыслѣ подобія, потому что на небѣ нѣтъ дверей и нѣтъ книги,

*) „Путев. заблудшихъ, стр. 282, ч. II.

въ которую Богъ вносилъ или изъ которой стиралъ бы человѣческія имена.

Но вотъ болѣе важное слѣдствіе изъ этой силы воображенія, характеризующей пророковъ. Все, что случается, они непосредственно приписываютъ Богу. Для нихъ нѣтъ ближайшихъ причинъ; все сотворено по Божьей волѣ. Ничего нѣтъ проще этого утвержденія пророковъ. Кто, въ сущности, ищетъ ближайшихъ причинъ вещей и старается объяснить ихъ или законами природы, или страстями, или капризами человѣка? Это — разумъ. Но воображеніе считаетъ такую дорогу извилистой. Ослѣпленное чудомъ, оно во всемъ видитъ одну только причину—руку Всемогущаго. «Богъ говоритъ», восклицаетъ Псалмопѣвецъ, «и Онъ поднимаетъ бурю, вздымаетъ волны» (Псалмы CXLVIII, 18). Вотъ естественное явленіе, объясненное Божьей волей. Кромѣ того, всякое историческое событіе, всякую побѣду или пораженіе воображеніе пророка относитъ къ повелѣніямъ Бога: «Я призвалъ моихъ героевъ, чтобы покарать гнѣвомъ» [Исаія, XIII, 3] и въ Іереміи: «Я пошлю на Вавилонъ варваровъ, которыя разрушатъ его»*]. [21].

Маймонидъ совершенно спокойно относитъ всѣ эти метафоры къ ихъ разумному смыслу и всѣ эти чудеса —къ естественнымъ явленіямъ.

Иногда на устахъ несмущающагося ученаго блуждаетъ улыбка невѣрія, напр. когда рѣчь идетъ о чудѣ съ Іоной: «И Вѣчный», сказано въ Библіи, «повелѣлъ рыбѣ» [Іона, II, 2]. На это Маймонидъ замѣчаетъ, что ближайшая причина, заставившая кита проглотить Іону, была просто-на-просто голодъ: «потому что», прибавляетъ онъ, «Библія не хочетъ сказать, что рыба могла

*) „Путев. заблудшихъ“, ч. II, стр. 365.

16

услышать слово Бога, что Богъ открылся ей, какъ пророку»*)].

Маймонидъ резюмируетъ всю эту систему толкованія въ слѣдующихъ словахъ, обращенныхъ къ своему любимому ученику: «Различай и отдѣляй вещи своимъ умомъ, и ты поймешь, что было сказано аллегоріей, что—метафорой, что—притчей. Тогда всѣ пророчества станутъ для тебя ясными и очевидными; твои вѣрованія будутъ разумны и пріятны Богу, потому что только истина пріятна Богу, а ложь противна Ему*).

II.

Мы приблизились теперь къ разрѣшенію вопроса, намѣченнаго выше, по поводу котораго самые компетентные критики и историки Франціи и Германіи раздѣляются во мнѣніяхъ. Беретъ ли пантеизмъ Спинозы свое начало въ древней традиціи еврейскихъ философовъ или въ новой философіи Франціи XVII вѣка? Кто настоящій учитель Спинозы? Маймонидъ, какъ утверждаетъ Кузэнъ, или-же Декартъ, какъ раньше думалъ тотъ-же Кузэнъ, и какъ думаетъ Дамиронъ и съ нимъ Риттеръ, Францискъ Буллье, авторъ «Исторіи картезіанской философіи» и еще нѣкоторые авторитетные судьи?

Вопросъ оченьваженъ. Кромѣ историческаго интереса, онъ имѣетъ еще болѣе серьезный интересъ, потому что тутъ дѣло идетъ о томъ, чтобы знать, не является ли современный пантеизмъ, который установленъ Спинозой и обновленъ Фихте, Шеллингомъ и Гегелемъ сообразно складу своей націи и ея генія,—простымъ случаемъ, явленіемъ

*) Ibid, ч. II, стр. 47.

мѣстнымъ, индивидуальнымъ, объясняемымъ воспитаніемъ, которое получилъ португальскій еврей, очутившійся въ Голландіи, или этотъ пантеизмъ имѣетъ болѣе глубокіе корни, таящіеся въ философіи Декарта? Вопросъ о происхожденіи философіи Спинозы, поставленный такимъ образомъ, тѣсно связанъ съ вопросами нашего времени, со всѣми нашими философскими религіозными волненіями.

Чтобы не заблудиться въ этомъ запутанномъ и щекотливомъ вопросѣ, важно прежде всего замѣтить, что въ произведеніи Спинозы замѣчаются два элемента: съ одной стороны библейское толкованіе, съ другой — собственно философія, т. е. метафизика со всѣми ея приложеніями къ психологіи, морали и религіи. Спиноза развилъ свою систему толкованія въ трактатѣ, который въ XVII вѣкѣ произвелъ громадный скандалъ въ Европѣ; это «Tractatus theologico-politicus; система же его чисто-философскихъ умозрѣній, развертывающаяся по правиламъ геометріи, въ особенности въ темной и знаменитой *Этикѣ*, былъ опубликованъ послѣ его смерти. Различая эти два отдѣла твореній Спинозы, я не говорю, что ихъ нужно раздѣлять, что нѣтъ между ними никакой связи, потому что все сцѣплено между собой въ этомъ геометрическомъ умѣ; я только говорю, что нужно остерегаться смѣшивать ихъ. Двѣ глубоко различныя философскія системы въ концѣ концовъ могутъ привести къ одной общей точкѣ, къ однимъ слѣдствіямъ.

Такимъ образомъ можно признать раціоналистическое толкованіе Спинозы, не признавая его метафизики. Вольтеръ и Ж. Ж. Руссо согласны съ авторомъ «Theologico-politicus» насчетъ пророчествъ и чудесъ Стараго и Новаго Завѣтовъ; но они отворачиваются отъ

17

пантеизма «Этики». Пока Спиноза разбиваетъ Моисея, Езекіиля и даже св. Іоанна и св. Павла, Вольтеръ ему апплодируетъ; но когда Спиноза, переходя отъ изслѣдованія священныхъ книгъ къ изслѣдованію природы, отказывается видѣть во вселенной слѣды Божьей воли и свободы, Вольтеръ восклицаетъ со свойственной ему живостью рѣчи и фамильярностью: «ты ошибаешься, Барухъ!» *).

Здѣсь нѣтъ никакой непослѣдовательности. Изслѣдуя отдѣльно сочиненія Спинозы—экзегетическое и метафизическое,—можно убѣдиться, что, насколько Маймонидъ и вообще еврейскіе философы близки къ Спинозѣ въ его манерѣ излагать Библію, настолько онъ удаляется отъ нихъ, когда касается другихъ вопросовъ и разсуждаетъ, независимо отъ всякой исторической традиціи, о Богѣ, о природѣ и человѣчествѣ. Авторъ «Theologico-politicus» послѣдователь Маймонида, Моисея изъ Нарбонны и Леви-бенъ-Герсона; авторъ-же «Этики» прежде всего ученикъ Декарта. Но не это только слишкомъ общее рѣшеніе проблемы; нужно войти въ тонкости вопроса. По моему нетрудно замѣтить, что Спиноза часто читалъ Маймонида и вообще хорошо зналъ еврейскую литературу. Чтобы удостовѣриться въ этомъ, вовсе не нужно было Мунку перевести «Moré Nevouchim». Въ самомъ дѣлѣ, Спиноза въ своемъ «Theologico-politicus» цитируетъ Маймонида не одинъ, а двадцать разъ **), не въ общихъ выраженіяхъ, а обозначая точно то или другое мѣсто. Онъ цитируетъ также другихъ раввиновъ, Ибнъ-Эзру, равви Іуду, Альзахара, ребъ Леви бенъ-Герсона, р. Абрагама-бенъ-Давида и еще другихъ. Все сочиненіе

*) Dictionnaire philosophique.

**) Т. II, стр. 4-я.

показываетъ намъ, что Спиноза находится au courant вопросовъ, волнующихъ синагогу. Кромѣ того, достаточно прочесть такую искреннюю, наивную біографію, которую оставилъ о Спинозѣ одинъ его компатріотъ и современникъ, честный и точный Colerus, чтобы убѣдиться, что первыя упражненія Спинозы имѣли сюжетомъ своимъ еврейскій языкъ и Библію. Руководимый Моисеемъ Мортейро, однимъ изъ образованнѣйшихъ раввиновъ амстердамской синагоги, Спиноза читаетъ и перечитываетъ Талмудъ, какъ сообщаетъ намъ другой біографъ Спинозы, докторъ Lucas. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что въ это время Спиноза зналъ еврейскихъ комментаторовъ Библіи, Талмуда и Мишны, конечно, Маймонида и Леви-бенъ-Герсона, очень возможно, что и Моисея изъ Нарбонны и, должно быть, какъ увѣряетъ М. Франкъ, Исаака Аль-Балага, не менѣе знаменитаго у евреевъ, чѣмъ Моисей изъ Нарбонны и Леви-бенъ-Герсонъ, хотя слѣдовъ этого знакомства не замѣтно у Спинозы.

Изъ этихъ-то первыхъ упражненій, созрѣвшихъ посредствомъ глубокихъ размышленій, изъ этого знакомства съ свободными мыслителями израильскими создался Theologico-politicus. Спиноза цитируетъ въ немъ Маймонида, но только взгляды его на пророковъ и его теорію чудеснаго. Какъ и Маймонидъ, Спиноза утверждаетъ, что существенный аттрибутъ пророчествъ—это необыкновенное воображеніе. Вотъ почему, говоритъ онъ, пророки всегда объясняли все посредствомъ притчъ и образовъ и выражали конкретно отвлеченныя представленія; все это составляетъ предметъ воображенія. «Не будемъ удивляться, что Михей представляетъ намъ Бога сидящимъ, Даніилъ рисуетъ Его старцемъ въ бѣлыхъ одеждахъ, Іезекіиль—огнемъ, наконецъ, что лица, окру-

18

жавшія Христа видѣли Духъ Святой въ образѣ голубя, тогда какъ Онъ появился Павлу въ видѣ пламени и апостоламъ въ видѣ огненныхъ языковъ» *).

Соглашаясь во всемъ этомъ съ Маймонидомъ, Спиноза присоединяется къ своему учителю во мнѣніи, что одно изъ первыхъ условій пророческаго духа — это чистота души и истинная религіозность **). Но Спиноза не соглашается съ тѣмъ, что у пророка съ воображеніемъ соединяется сила разумѣнія. Писаніе доказываетъ противное, такъ какъ люди грубые, необразованные, даже, простыя женщины, какъ Агарь, рабыня Авраама, получали даръ пророчества. Это вполнѣ согласно съ разумомъ, замѣчаетъ съ серьезной ироніей Спиноза. «Это въ сущности люди съ твердымъ воображеніемъ, которыя наименѣе склонны къ чисто отвлеченному мышленію, и въ свою очередь люди съ сильнымъ умомъ имѣютъ болѣе умѣренное воображеніе и они могутъ сдерживать его, чтобы оно не мѣшало функціямъ мыслительной способности.

Пророки были настолько чужды высшаго пониманія, что они часто не понимали откровенія, орудіями котораго они были.

Спиноза цитируетъ Захарію, пророчества котораго были до того темны, что онъ не могъ понять ихъ безъ объясненія. «А Даніилъ» прибавляетъ Спиноза съ вольтеріанской усмѣшкой, «Даніилъ даже съ объясненіемъ не могъ быть понятъ своими» ***).

*) Теолого-политическій трактатъ. гл. II, 33 стр. 2-го т. Ср. „Путев. забл.“ ч. II.

**) Теолого-политическій трактатъ стр. 41. Ср. В. З. ч. II, стр. 306.

***) Теол.-полит. трактатъ, ч. II, стр. 41.

Изъ этой теоріи пророчества Спиноза выводитъ слѣдствія, которыя возмутили бы ортодоксальнаго Маймонида: прежде всего, что божественное вдохновеніе и сила воображенія — даръ, общій всѣмъ временамъ и странамъ, и духъ пророчества не есть принадлежность исключительно еврейскихъ пророковъ. Даже необрѣзанные, напр. Ной, Авимелехъ, Валаамъ, Іовъ пророчествовали, по свидѣтельству Библіи. Какъ извѣстно, пророки (правда, іудейскіе) посылаются къ чужеземцамъ —Іезекіиль ко всѣмъ націямъ, тогда извѣстнымъ, Обадія къ Идумеянамъ, Іона къ ниневитянамъ. Слѣдуя логикѣ, Спиноза, не смущаясь, открываетъ объятія пророкамъ всѣхъ націй, даже Магомету, объявляя, что, какъ ни думали бы относительно Магомета и его откровеній христіане, евреи или магометане, «въ немъ былъ духъ Христа и спасеніе обезпечено ему».

Правда, только въ своихъ письмахъ Спиноза выражается съ такимъ жаромъ и такой опредѣленностью; онъ болѣе сдержанъ въ Theologico-politicus. Очень любопытно слышать ученика Маймонида, объявляющаго, что его метода существенно отличается отъ методы его предшественниковъ. «Маймонидъ» замѣчаетъ онъ, «увѣряетъ, что нужно объяснять Писаніе, согласуя буквальный смыслъ съ разумомъ; но какъ-же онъ самъ поступаетъ? Онъ объясняетъ все разумомъ извѣстнаго греческаго философа Аристотеля и подъ покровительствомъ этой личности выводитъ изъ Библіи тысячу тонкостей, совершенно чуждыхъ простотѣ этого древняго памятника».—«Вовсе не такова моя метода, продолжаетъ Спиноза; я истолковываю Библію Библіей-же». Дѣйствительно, Библія совсѣмъ не метафизическій трактатъ, авторы ея обыкновенные люди, чуждые научныхъ тонкостей, осѣненные только божественнымъ вдохновеніемъ. Не

19

ищите въ ней системъ природы и аттрибутовъ Бога; все тамъ воображеніе и чувство. «По мнѣ», говоритъ Спиноза, и глубокія размышленія ничего общаго не имѣютъ съ Библіей, и я заявляю, что никогда не встрѣчалъ въ ней упоминанія объ аттрибутахъ Бога*). Существенный признакъ Библіи не научность, а святость. Ее нужно читать не для того, чтобы поумнѣть, а ради назиданія. И изъ этого Спиноза выводитъ заключеніе, что предавать анаѳемѣ и преслѣдовать философовъ во имя Библіи, возмутительно. Библія не для Платона и не для Аристотеля. Библія учитъ посредствомъ притчъ и образовъ поклоняться Богу и любить ближняго.

Но мы теперь далеки отъ XII вѣка и Маймонида. Между тѣмъ, что бы ни говорилъ Спиноза, методы учителя и ученика вовсе не такъ различны, какъ это можно думать. Маймонидъ—вѣрующій еврей и мудрецъ, желающій очистить Библію отъ всякаго антропоморфизма и суевѣрія. Онъ точно различаетъ въ Библіи, что поддается разуму и что нѣтъ. Онъ склоненъ видѣть въ пророчествахъ естественный фактъ, но онъ исключаетъ Моисея и его теорію. Моисей проникалъ въ божественное откровеніе не воображеніемъ, а разумомъ. Моисей сообщается съ Богомъ не черезъ ангела, но прямо и непосредственно. Моисей бодрствовалъ, когда пророчествовалъ**). И если изъ св. Писанія нужно исключить многія чудеса, за то въ немъ есть такія, какихъ невозможно отрицать, напр. явленіе Господа на горѣ Синаѣ. Отрицать это чудо значитъ отрицать всю Библію, уничтожить законъ, уничтожая его основаніе.

Такова «золотая середина», какой хочетъ придер-

*) Письмо къ Blyenberg'у, ч. III, стр. 409.

**) „Путев. Забл", ч. II, стр. 277.

живаться осторожный Маймонидъ; но Спиноза не интересуется мудростью, онъ заботится о послѣдовательности.

Для него чудо—нарушеніе законовъ природы, поэтому нельзя дѣлать различія между истинными и лживыми чудесами, потому что чуда нѣтъ совсѣмъ. Въ сверхъестественномъ значеніи слова — пророковъ вовсе не существуетъ; тотъ, кого называютъ такъ, есть только энтузіастъ, принимающій видѣнія своего воображенія за чудесное слово свыше; но я, можетъ быть, ошибаюсь, приписывая Спинозѣ больше послѣдовательности, чѣмъ у него есть.

Спиноза не дѣлаетъ исключенія ни для какого пророка, ни для одного чуда. Онъ отрицаетъ откровеніе, чудеса, пророчества, но не тогда-то и тамъ-то, какъ его еврейскіе учители, но всегда и вездѣ, безъ исключенія.

Таковы различія между Маймонидомъ и Спинозой, считая перваго родоначальникомъ раціоналистическихъ толкованій и второго—человѣкомъ, съ жаромъ принявшимъ и доведшимъ ихъ до крайнихъ предѣловъ.

III.

Разсмотримъ теперь обѣ эти личности, но уже не какъ евреевъ, разсуждающихъ о Библіи, но какъ метафизиковъ, размышляющихъ о природѣ вещей. Только что, не смотря на различіе ихъ, мы ясно замѣчали сходство ихъ. Теперь совсѣмъ наоборотъ. Правда, исключается общее впечатлѣніе сходства, но оно рѣдко и случайно; различіе преобладаетъ. Но прежде всего отмѣтимъ ана-

20

логичное между ними. Общій пунктъ, на которомъ сходятся Маймонидъ и Спиноза, это отвращеніе къ суевѣріямъ, отвращеніе къ антропоморфизму. Спиноза жалуется, что люди искажаютъ Божество, представляя Его себѣ по своему образу. «Они воображаютъ Бога», говоритъ онъ: «состоящимъ изъ души и тѣла и подверженнымъ, какъ и человѣкъ, страстямъ». А между тѣмъ Богъ своей безконечностью выше границъ протяженія, какъ своей вѣчной мыслью. Онъ выше ограниченнаго разумѣнія и конечной воли людей.

Вотъ интересная черта сходства между Маймонидомъ и Спинозой. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что Спиноза почерпнулъ въ «Путеводителѣ заблудшихъ» и другихъ подобныхъ книгахъ ненависть къ народнымъ суевѣріямъ; но ненавидѣть суевѣрія еще не значитъ любить пантеизмъ. Будетъ неосновательно и даже рисковано сдѣлать выводъ, что Маймонидъ, укрѣпивъ въ Спинозѣ отвращеніе къ антропоморфизму, сдѣлалъ изъ него пантеиста, потому что тогда нельзя было бы не признавать суевѣрія, не будучи заподозрѣннымъ въ пантеизмѣ. Это было бы на руку врагамъ философіи.

Дѣло въ томъ, что въ этомъ общемъ отвращеніи къ религіознымъ суевѣріямъ Маймонидъ и Спиноза выдѣляются двумя совершенно различными философскими системами, Маймонидъ сражается съ антропоморфизмомъ оружіемъ, доставленнымъ ему Авиценой; Спиноза—оружіемъ, которое онъ находитъ у Декарта и въ своихъ собственныхъ размышленіяхъ. Во имя какой теоріи Маймонидъ отвергаетъ аттрибуты Бога? Во имя теоріи Бога непостижимаго, недѣлимаго, теоріи мистической и александрійской. Спиноза далекъ отъ этой доктрины. Но въ то время какъ Маймонидъ, по примѣру всѣхъ арабскихъ философовъ, втайнѣ вдохновленныхъ Платономъ,

считаетъ высшимъ усиліемъ свободнаго философскаго размышленія понятіе о Богѣ непостижимомъ, непонятномъ безъ всякихъ аттрибутовъ, не исключая существованія и единства, Спиноза излагаетъ діаметрально противоположную доктрину. Въ его глазахъ божеская природа настолько мало таинственна и непостижима, насколько, наоборотъ, она понятна и ясна. Въ самомъ дѣлѣ, что такое Богъ? Это бытіе или субстанція *],—главное опредѣленіе, служащее исходной точкой всей системы Спинозы. Знаемъ ли мы сущность Бога? Да, конечно, отвѣчаетъ авторъ Этики, и въ своемъ неограниченномъ раціонализмѣ онъ доходитъ до того, что излагаетъ слѣдующую смѣлую теорему, повторенную въ наши дни Гегелемъ: «Человѣческая душа имѣетъ полное понятіе о безконечной и вѣчной сущности Бога»**]. Спиноза всетаки скромнѣе нашихъ гегельянцевъ. Онъ признаетъ, что человѣческое понятіе имѣетъ границы; вотъ почему говоритъ онъ, «мы имѣемъ ясное понятіе только о двухъ аттрибутахъ Бога,—о безконечной мысли и о безконечной протяженности. У Бога Спинозы есть аттрибуты, но не тѣ чисто отрицательные аттрибуты, которые предлагаетъ ему мистицизмъ, а аттрибуты положительные, и если изъ нихъ намъ вполнѣ доступны только два, то мы знаемъ изъ извѣстной науки, что ихъ безконечное множество, потому что субстанціи безконечной свойственно выражаться безконечнымъ рядомъ аттрибутовъ***]. Спрашивается, что можетъ болѣе противорѣчить всей теодицеѣ Маймо-

---

*) „Этика“, ч. I, опредѣленія

*) „О душѣ“, предл. 47.

**) „Этика“, ч. I, предл. 9 и 11.

нида и его послѣдователей, основанной на отрицаніи аттрибутовъ Бога?

Мнѣ могутъ возразить, что если Спиноза въ этомъ пунктѣ удаляется отъ Маймонида и Аверроеса, то онъ приближается къ нимъ въ отношеніи разумѣнія божественной мысли. Въ дѣйствительности, соглашаясь признавать аттрибутомъ Бога—мысль, Спиноза подразумѣваетъ подъ этимъ словомъ мысль конечную, мысль въ дѣйствіи, мысль, познающую самое себя. Нѣтъ, божественная мысль выражается только индивидуализируясь, становясь той или другой законченной умственной способностью, проходя послѣдовательно степени и формы мысли. Но этотъ безконечный и вѣчный океанъ божественнаго инстинкта, откуда, какъ ручейки, вытекаютъ поколѣнія людей, не есть ли это Intellectus agens Маймонида и Аверроеса? И самъ Спиноза не указываетъ-ли на это происхожденіе своей системы, выражаясь такимъ образомъ въ знаменитой схоластикѣ «Этики»: «что повидимому представляютъ себѣ какъ-бы въ туманѣ нѣкоторые изъ евреевъ, которые именно утверждаютъ, что Богъ, разумъ Бога и постигаемыя ими вещи одно и то-же?»*].

На это я отвѣчу, что здѣсь смѣшиваютъ два совершенно разныхъ понятія. Подъ темнымъ словомъ Intellectus agens скрываются двѣ теоріи:—одна изъ нихъ состоитъ въ желаніи помѣстить подъ понятіемъ о Богѣ, объ ангелахъ, а также между ангелами и человѣкомъ посредника, уполномоченнаго освѣщать разумъ человѣка, теорія причудливая, странная, ложно приписываемая арабами Аристотелю; эта теорія Авицены и Маймонида.

*) О душѣ, схолія 7-го положенія.

Это ученіе позднѣе видоизмѣнилось: Богъ поглотилъ Intellectus agens и съ тѣхъ поръ онъ былъ почитаемъ за первоначальный источникъ, вѣчный и безконечный, откуда зарождаются, по неизбѣжному закону, всѣ умственныя способности, куда онѣ должны возвратиться, въ эту бездонную пропасть, послѣ того, какъ одно мгновеніе пользовались индивидуальнымъ существованіемъ.

Отвѣтственность за вторую теорію традиція наложила на Аверроеса. Я признаю, что она фаталистична и пантеистична, и въ этомъ двойномъ отношеніи она сходна съ системой Спинозы; но зналъ-ли Спиноза и изучалъ-ли аверроистовъ? Это сомнительно. Есть-ли цитируемое выше мѣсто намекъ на ученіе Ибнъ-Роша? Можетъ быть,—я этого не отрицаю и не утверждаю. Спиноза могъ думать и о каббалистахъ, какъ утверждали критики. Можетъ быть, этотъ намекъ относится къ Маймониду; но вопросъ, который требуетъ разрѣшенія, заключается не въ томъ, чтобы узнать, нашелъ-ли Спиноза у Маймонида ту или другую двусмысленность, а начала пантеизма. Вопросъ этотъ не изъ такихъ, какіе рѣшаются догадками. Передъ нашими глазами—суть дѣла, по которой мы можемъ судить. Итакъ, я повторяю, что пантеизма и фатализма нѣтъ у Маймонида и что Спиноза не могъ найти ихъ у него. Да и вообще, видѣть въ Аверроесѣ учителя Маймонида—это старое заблужденіе, отвергнутое современной критикой. Теперь извѣстно, что Маймонидъ никогда раньше не могъ видѣть Аверроеса, и отъ самаго Маймонида мы узнаемъ, что онъ познакомился съ писаніями арабскаго философа очень поздно, въ старости. Можно-ли сказать, что если Маймонидъ получилъ пантеистическую теорію «Intellectus agens'а» не отъ Аверроеса, то онъ нашелъ

22

ее у Авицены? Но это предположеніе опровергается всѣми произведеніями Маймонида и умомъ, направляющимъ его на путь толкователя и философа. Маймонидъ такъ мало понимаетъ теорію Intellectus agens въ смыслѣ пантеистическомъ, что онъ помѣщаетъ ее въ главахъ, предназначенныхъ доказать существованіе свободнаго Создателя Бога. Представлять себѣ Маймонида аверроистомъ въ вопросѣ о созданіи—это парадоксъ, не выдерживающій критики.

Треть своего труда онъ посвящаетъ спору за созданіе ex nihilo. Въ этомъ пунктѣ онъ такой-же ортодоксъ, какъ христіанинъ; онъ даже болѣе отродаксаленъ, чѣмъ многіе отцы церкви. Его вѣра въ Бога—Создателя «Бытія»—такъ сильна, что, вмѣсто подчиненія ея теоріи Аристотеля, онъ ради нея жертвуетъ своимъ любимымъ учителемъ.

Онъ не признаетъ ни первичной матеріи ни вѣчности движенія. Онъ даже старается доказать, что Аристотель не утверждалъ этихъ двухъ тезисовъ въ рѣшительной формѣ, но только какъ правдоподобныя предположенія. Но почему Маймонидъ держится такъ крѣпко за «новосозданіе» міра? Онъ боится, признавъ вѣчность міра, слишкомъ умалить, унизить необходимость акта созданія, онъ также боится, сдѣлавъ изъ міра необходимую эманацію, разрушить свободу и отвѣтственность человѣка. Этотъ мнимый аверроистъ является ярымъ защитникомъ безсмертія души. И что-жъ? Только потому, что у Маймонида встрѣчается нѣсколько фразъ, совершенно невинныхъ, па которыя, кажется, намекаетъ Спиноза, заключили, что Спиноза почерпнулъ въ его книгахъ пантеистическую идею, между тѣмъ какъ эти самыя книги посвящены борьбѣ съ пантеизмомъ, объявленію Бога свободнымъ и душу, сдѣланною по Его

подобію, отвѣтственной и безмертной, и желанію этимъ согласовать философію съ религіей.

Были допущены другія предположенія: думали, что Спиноза могъ почерпнуть свою метафизику не въ философіи раввиновъ, не у Маймонида и его комментаторовъ, но въ тайной философіи, извѣстной подъ именемъ каббалы. Голландскій ученый Wachter, утверждалъ въ XVII вѣкѣ, что Спиноза не болѣе, какъ каббалистъ, переодѣтый картезіанцемъ, и Лейбницъ, не вполнѣ соглашаясь съ этимъ парадоксомъ, все-таки признавалъ, что въ немъ есть доля правды. Теперь, когда каббала и Спиноза лучше извѣстны, система Wachter'а и догадка Лейбница не выдерживаютъ болѣе критики. На чемъ-же основана догадка, высказанная Лейбницемъ? На аналогичномъ характерѣ между Zohar'омъ и Этикой, на теоріи о высшихъ существахъ-посредникахъ.

Извѣстно, что каббалисты помѣщали между божественнымъ началомъ, постигаемымъ въ своей высшей абстракціи, и міромъ твореній, рядъ существъ высшей организаціи, которыхъ они называли десятью Сефиротами. Эти десять Сефиротовъ суть первое проявленіе божественнанаго Существа, мистическаго Энъ-Софа, и служатъ ему, такъ сказать, посредниками для произведенія видимаго міра. Первый—корона, второй—мудрость, третій—умъ, и такъ далѣе. Если разсматривать ихъ всѣ вмѣстѣ, то они образуютъ нѣчто, называемое каббалистами «Небеснымъ Адамомъ» Adam Kadmon.

Едва-ли найдется что-либо болѣе темное и запутанное, чѣмъ эта доктрина. И Лейбницъ думаетъ найти ее въ Этикѣ. По его мнѣнію, у Спинозы есть что-то, напоминающее Сефиратовъ и каббалу: это теорія безконечныхъ и вѣчныхъ измѣненій Субстанціи, и то, что каббалисты называютъ Adam Kadmon, это, безъ сомнѣ-

23

нія, безконечный Интеллектъ. «Все тамъ встрѣчается, кромѣ словъ: ut prœter nomen nil desiderare possis.*)

Мы далеки отъ подробнаго разсмотрѣнія всего, что есть интереснаго въ этомъ сходствѣ. Прежде, чѣмъ встрѣтить его у Лейбница, мы замѣтили въ Этикѣ Спинозы темную и почти таинственную сторону, напоминающую традиціи восточной философіи. Эти вѣчные и безконечные модусы, которые Спиноза постигаетъ въ безконечной субстанціи и которые состоятъ изъ нѣсколькихъ серій, этотъ безконечный Интеллектъ, который есть ни божественная мысль, ни мысль человѣческая, —это идея Божества—родъ міровой души, которая въ нерѣшимости колеблется между возможностью и дѣйствіемъ, все это не картезіанское, все это уноситъ насъ отъ настоящаго міра, къ міру александрійскому и къ Востоку. Тѣмъ не менѣе, разъ въ общихъ чертахъ отмѣчено это сходство, критика не можетъ идти дальше этого. Утверждаетъ-ли она, что Спиноза своей причудливой, прихотливой теоріей вѣчныхъ и безконечныхъ модусовъ субстанціи удаляется отъ картезіанства и приближается къ древнему ученію объ эманаціи, это вѣрная точка, важный фактъ, который отнынѣ составляетъ пріобрѣтеніе науки.

Хочетъ-ли она теперь узнать о причинѣ и происхожденіи этой странной аналогіи, она должна давать вспомогательныя объясненія. Wachter предполагаетъ, что Спиноза—каббалистъ, представлявшійся картезіанцемъ; но гдѣ доказательство этому? Нигдѣ. Спиноза былъ воспитанъ ученымъ раввиномъ, Моисеемъ Мортейрой; но Мортейра не былъ каббалистомъ. Спиноза изучалъ еврейскую литературу; онъ цитировалъ More Nevouchim и другіе древніе памятники еврейской философіи, но

*) См. Animadversiones Лейбница, стр. 40.

онъ никогда не цитировалъ ни Zohar, ni sepher Iecirah, ни комментаріевъ каббалистическихъ книгъ. Только одинъ разъ онъ упоминаетъ о каббалистахъ; но какъ онъ о нихъ отзывается? «Я хотѣлъ читать», говоритъ онъ, «и я даже видѣлъ нѣкоторыхъ каббалистовъ; но я объявляю, что сумасшествіе этихъ шарлатановъ превосходитъ все, что только можно себѣ представить».*)

Кромѣ того, если вы разсмотрите теорію Сефиротовъ не вообще, а въ точности и подробностяхъ, вы не найдете ее у Спинозы. Zohar признаетъ десять первобытныхъ эманацій Божества, подъ названіемъ Сефиротъ. Какое же отношеніе между этой доктриной и субстанціей Спинозы съ его двумя непосредственными аттрибутами, мыслью и протяженностью? Спиноза указываетъ, правда, нѣсколько родовъ вѣчныхъ и безконечныхъ модусовъ; но онъ не обозначаетъ ихъ числа, онъ не пытается установить ихъ іерархію, и вся эта часть его теоріи остается сомнительной, такъ что, когда друзья его стараются объяснить ее себѣ болѣе точно, онъ имъ кажется утомительнымъ и запутавшимся въ этой теоріи.

Мы съ своей стороны пытались объяснить, что подразумѣвалъ Спиноза подъ этими странными логическими положеніями, которыя онъ называетъ «идеи» о Богѣ, идеей о протяженности, и мы не нашли тамъ ничего похожаго на Adom Kadmon каббалистовъ, который есть не что иное, какъ собраніе Сефиротовъ въ Zohar'ѣ.

Всетаки есть сходственный пунктъ между теоріей Спинозы и теоріей каббалы: это идея объ эманаціи. Эта идея не принадлежитъ собственно каббалистамъ; она встрѣчается у гностиковъ всѣхъ сектъ, валентиніанцевъ, карпократинцевъ и др.; ее находятъ въ герметическихъ книгахъ и у всѣхъ философовъ неоплатони-

24

ческой школы въ Александріи. По какому праву Спиноза считается каббалистомъ, а не гностикомъ, не ученикомъ Плотена или Проклуса? И, кромѣ того, нѣтъ-ли болѣе простого способа объяснить, почему Спиноза склонялся къ идеѣ объ эманаціи? Потому что эта идея имѣетъ тѣсную связь съ материнской идеей пантеизма; вотъ почему ее можно встрѣтить у пантеистовъ всѣхъ временъ и странъ.

Итакъ, аналогіи, только что указанныя между пантеизмомъ Спинозы и системами древняго Востока не имѣютъ другой связи, кромѣ тождества законовъ человѣческаго ума.

IV.

Такимъ образомъ, ни Маймонидъ, ни каббала не содержатъ въ себѣ и не объясняютъ пантеизма Спинозы. Встрѣчаются аналогіи, намеки, сходные пункты; но различія преобладаютъ, и система «Этики», сравниваемая съ той изъ древнихъ системъ, которую она болѣе всего напоминаетъ,—я говорю объ аверроизмѣ,—ярко выдѣляется своимъ оригинальнымъ характеромъ. Но слѣдуетъ-ли изъ этого, что у Спинозы не было другого учителя, кромѣ его собственнаго генія? Нисколько. Спиноза, безъ сомнѣнія, былъ геній, но у него былъ учитель, а именно—Декартъ.

Въ продолженіе нѣкотораго времени установилось мнѣніе, что Спиноза культивировалъ сѣмена пантеизма, взятыя имъ у Декарта. Если продолжительное знакомство съ Спинозой позволяетъ мнѣ говорить отъ моего имени, я скажу, что не причисляю себя къ тѣмъ, которые думаютъ, что Спиноза развилъ доктрину Декарта. Я даже написалъ главу съ цѣлью немного смягчить

знаменитое выраженіе Лейбница, что спинозизмъ есть неумѣренный картезіанизмъ. Этотъ приговоръ казался мнѣ слишкомъ суровымъ для Декарта и,—что то-же самое,—слишкомъ снисходительнымъ для Спинозы. Я предложилъ бы, чтобы его формулировали иначе; я просилъ-бы сказать: спинозизмъ—искаженный картезіанизмъ.

Мнѣ кажется, что моя формула лучше выражаетъ чѣмъ формула Лейбница этотъ тонкій и деликатный оттѣнокъ, гдѣ чаще всего, въ подобныхъ щекотливыхъ вопросахъ, скрывается истина. Я хочу сказать, что у Декарта есть двѣ стороны: хорошая и дурная. Картезіанизмъ, въ своей здоровой части, далекъ отъ спинозизма и даже можетъ служить предохранительнымъ средствомъ противъ него; но у Декарта есть стороны слабыя, болѣзненныя. Въ нихъ-то и заключается зародышъ пантеизма и фатализма, роковой зародышъ, воспринятый и развитый Спинозой. И это, по-моему, значитъ не развивать систему, а искажать ее. По моему мнѣнію, Декарта развиваетъ Лейбницъ, но не Спиноза. Почему? Потому что Лейбницъ истолковываетъ, дополняетъ Декарта и толкаетъ его впередъ по истинному пути. Спиноза-же искажаетъ Декарта, потому что, вмѣсто того, чтобы исправлять его заблужденія, онъ увеличиваетъ ихъ всѣми силами своего ума и приводитъ такимъ образомъ спиритуализмъ къ полному уничтоженію.

Вотъ, какъ мнѣ кажется, граница, которую не слѣдуетъ переходить; вотъ единственная поправка, которую можно внести въ приговоръ Лейбница, приговоръ, замѣчательный по тонкости и глубинѣ. Теперь, когда намъ говорятъ, что Спиноза не имѣетъ существеннаго отношенія къ Декарту, что между этими двумя систе-

25

мами есть лишь общая точка, опредѣленіе субстанціи, (опредѣленіе, взятое Декартомъ обратно), что Спиноза поэтому долженъ считаться не картезіанцемъ къ великой чести Декарта, а истымъ евреемъ, аверроистомъ, каббалистомъ, словомъ, всѣмъ, только не тѣмъ, что онъ есть на самомъ дѣлѣ, мнѣ остается только удивляться, тѣмъ болѣе, что человѣкъ, высказавшій этотъ парадоксъ, былъ едва-ли не самый ученый изъ историковъ философіи, самый лучшій критикъ наиболѣе краснорѣчивый и плѣнительный изъ людей; это наконецъ былъ самъ M. Cousin; и я всетаки скажу ему: «славный и дорогой учитель, вы ошибаетесь».

Я признаю, что геометрическій методъ Спинозы противорѣчитъ таковому Декарта, который прежде всего слѣдовалъ ему, поставивъ Cogito, ergo sum основаніемъ своей философіи. Я признаю, что Богъ Спинозы, безличная и имманентная субстанція всѣхъ существъ, не тотъ Богъ, въ какого вѣровалъ Декартъ—Богъ свободный; но признавъ это, я все таки утверждаю, что оправданіе Декарта напрасно, если перенести вопросъ на главный пунктъ.

Есть существенный признакъ, котораго недостаетъ въ философіи Декарта,—это признакъ объ индивидуальной силѣ. Прежде всего ясно, что онъ умаляетъ, низводитъ до нуля матеріальную силу вселенной. Тѣло для него—только инертные модусы пассивной протяженности. Матерія грубая, матерія органическая мало его касается; даже животныя только автоматы, не способные къ какому-либо произвольному движенію. Однимъ словомъ, вселенная Декарта—это вселенная, геометрически абстрактная и мертвая. «Я не выношу», говорилъ великій Гюгенсъ, «понятіе, которое выводитъ Декартъ изъ матеріи—оно напоминаетъ мнѣ идею пустоты».

Признавалъ-ли Декартъ индивидуальную силу въ душѣ человѣка? Нѣтъ. Я не говорю, что онъ отрицалъ ее рѣшительно въ психологіи, какъ онъ отрицалъ ее въ физикѣ. Я говорю, что онъ ее мало зналъ и мало разработалъ. Онъ смѣшиваетъ постоянно волю съ разумѣніемъ и съ желаніемъ,—двойное заблужденіе, богатое ложными послѣдствіями. Могутъ сказать, что эти вопросы еще не затрагивались въ то время. Нисколько;—вопросы эти стояли скорѣе на очереди во времена Янсеніуса, Арминуса и Гомара, чѣмъ вопросъ о свободѣ воли. Декартъ стоитъ то за безразличную свободу, то за детерминизмъ, почему и заслужилъ двойной упрекъ —въ пелагизмѣ и фатализмѣ. Во многихъ отношеніяхъ онъ заслужилъ какъ одно, такъ и другое обвиненіе: первое, за его утвержденіе, что воля человѣка безконечна, что является страннымъ преувеличеніемъ; второе—утверждая, что безразличіе есть низшая степень свободы и что чѣмъ воля безконечнѣе, тѣмъ она свободнѣе. И когда Декартъ осмѣливается утверждать странную теорію, что Богъ сотворилъ міръ актомъ безразличнымъ, и что хорошее и дурное, истинное и ложное, прекрасное и безобразное суть таковы только по волѣ Бога, —если углубиться въ сущность этихъ парадоксовъ, то мы встрѣтимъ еще такое-же заблужденіе—поглощеніе воли разумѣніемъ, какъ у Бога такъ и у человѣка. Замѣтьте теперь, что Декартъ съ одной стороны приравниваетъ матеріальный міръ къ пассивной силѣ, а съ другой стороны спиритуалистическій міръ къ душамъ, активность которыхъ онъ умаляетъ и унижаетъ. Подумайте также, что всякая метафизика Декарта основывается на двойственности мысли, двойственности, которая дѣлаетъ невозможнымъ всякое вліяніе души на тѣло и тѣла на душу, и вы поймете, что въ день,

26

когда появился философъ—мыслитель, влюбленный въ логику и единство, двойная вселенная Декарта потонула во всемірной субстанціи, въ высшемъ единствѣ, гдѣ разрѣшается двойственность мысли и протяженности, единственная причина, гдѣ духъ и тѣло, сами по себѣ безсильные, находятъ тайну взаимнаго соотношенія и начало ихъ дѣйствій. Но что-жъ это такое, какъ не идея Спинозы?

Она такъ естественно вытекаетъ изъ Декарта, что въ одно и то-же время, во Франціи, въ Голландіи, въ Англіи, ученые, которые не знали одинъ о другомъ, различными путями пришли къ одному и тому-же результату. Malebranche—изъ Ораторіи, Fénelon изъ Св. Сульпиціи—два совершенно противоположные очага религіи и философіи. Оба католики; Clauberg и Geulincx—протестанты, Спиноза—еврей. Несмотря на это, между ними есть семейное сходство, и это—общая доктрина съ ея болѣе или менѣе характеристическими особенностями и оттѣнками. Всякая цитата была-бы безполезна: аналогіи ясны и очевидны. Какъ утверждать, имѣя передъ собою подобный фактъ, что пантеизмъ Спинозы—случайность, что Спиноза—настоящій еврей, введеный въ заблужденіе еврейской традиціей? Это значитъ—закрывать глаза на очевидные факты и противорѣчить себѣ, потому что въ то время, какъ отрицаютъ связь Декарта съ Спинозой, признаютъ связь Malebranch'а съ Спинозой, Спинозы съ Geulincx и Clauberg'омъ, если даже не признаютъ ихъ картезіанцами. Но тогда, кто истинный картезіанецъ? Можетъ быть, скажутъ Боссюетъ и Арно; но Боссюетъ и Арно прежде всего теологи, которые берутъ у Декарта то, что имъ нравится и отбрасываютъ остальное, довольно безразличное, какъ они сами говорятъ, ко всему чисто-философскому. Итакъ, гдѣ-же настоящіе

картезіанцы? Отвѣтятъ: Wittichius, Welthuisius, Regis. И это семейство Декарта! И вы думаете, что заботитесь о его славѣ, отнимая Спинозу, Malebranch'а и, можетъ быть, еще Фенелона, потому что послѣдній можетъ быть тоже заподозрѣнъ въ пантеизмѣ, дополняющемъ его глубокій мистицизмъ! Вотъ странное пониманіе величія и обереганіе славы великихъ отъ превратностей картезіанизма! Правда, Декартъ имѣлъ на современное поколѣніе сильное вліяніе. Всѣ знаютъ, что Malebranche, случайно прочитавъ книгу Декарта, получилъ отвращеніе къ положительнымъ наукамъ и сдѣлался философомъ. То же вліяніе сказалось и на Спинозѣ. Онъ былъ углубленъ въ занятія еврейскою древностью. Ему попался въ руки Декартъ—и онъ сдѣлался картезіанцемъ. Онъ читаетъ Meditation и Principes. Первое его писаніе было философія Декарта въ геометрической формѣ. Я знаю, что форма эта сама по себѣ свидѣтельствуетъ объ умѣ, не имѣющемъ ничего общаго съ умомъ cogito, ergo sum, но кто больше въ этомъ виноватъ, если не самъ Декартъ? Кто сообщилъ всѣмъ своимъ ученикамъ страсть къ геометріи? Кто показалъ имъ примѣръ математическихъ выкладокъ и доказательствъ, если не онъ? Я также знаю, что Спиноза, съ 1663 года, уклоняется отъ пункта, гдѣ остановился Декартъ и становится противъ свободы, которую утверждалъ Декартъ вообще, отрицая ее въ ея существенныхъ проявленіяхъ; но что Спинозѣ тогда уже было 30 лѣтъ, въ головѣ его уже сформировалась «Этика», и онъ сообщалъ отрывки изъ нея своему другу Ольденбургу. Независимость его мнѣній не мѣшали ему все-таки считать Декарта своимъ учителемъ. Онъ, приводящій всегда такъ мало цитатъ, такой скупой на похвалы,—не знаю, хвалилъ онъ вообще когда-либо кого,—дѣлаетъ исключеніе для Декар-

та. Онъ часто ему противорѣчитъ; но такъ и чувствуется, что онъ восхищается имъ! Какъ онъ полонъ имъ! Какъ онъ изучалъ его теоріи и углублялся во всѣ закоулки и извилины его произведенія!

Я осмѣливаюсь сказать, что при наличности этихъ фактовъ, документовъ, текстовъ, отрицать картезіанское происхожденіе философіи Спинозы, чтобы искать, посредствомъ различныхъ натяжекъ и догадокъ, сомнительное и отдаленное происхожденіе ея то въ каббалѣ, то у Маймонида, то у Аверроеса, то даже у авторовъ, которыхъ Спиноза никогда не цитировалъ и которые не имѣютъ съ нимъ серьезнаго сходства, я осмѣливаюсь сказать, что это не значитъ оставаться вѣрнымъ строгой критикѣ, точной и глубоко логической, столь превосходные уроки и совершенные образцы которой даны намъ Платономъ, Проклусомъ и Абеляромъ. Спрашивается теперь, какую выгоду можно извлечь изъ этой запоздалой реабилитаціи чистаго первобытнаго картезіантизма, предпринятой съ цѣлью возстановленія исторической правды? Предположимъ, что она злоупотребляетъ довѣрчивостью читателей.

Теперь уже Декартъ освобожденъ отъ отцовскихъ заботъ, не имѣя ничего общаго съ навязанными ему двумя сыновьями, Malebranch'омъ и Спинозой; онъ чистъ отъ всякаго пантеизма, фатализма, мистицизма; онъ шествовалъ всегда прямо, никогда не падалъ, не поскользнулся, не покачнулся, не сбивался съ пути. Это совершенный философъ, безупречный, непогрѣшимый, истинный. Пусть будетъ такъ; но тогда я попрошу объяснить, почему съ системой Декарта случилось то, что случается со всѣми человѣческими произведеніями?— Они живутъ нѣкоторое время, а потомъ умираютъ. Извѣстно, что одна истина не умираетъ. Но вѣдь картезіанизмъ есть сама истина—и онъ умеръ! Это невозможно. И притомъ, если Декартъ не нуждался въ реформѣ, на что тогда Лейбницъ? Каковъ raison d'être этого великаго реформатора, послѣдователя первобытнаго картезіанизма? Вся исторія новой философіи теряетъ связь, потому что, предположивъ, что философія XVII вѣка, какъ велика-бы она ни была, не есть смѣсь истинъ и заблужденій, можно объяснить реакцію слѣдующаго вѣка, можно объяснить себѣ Локка, Вольтера, Рейда и Канта; но если въ картезіанизмѣ нѣтъ заблужденій, если онъ даетъ послѣднее слово всѣхъ проблемъ, то какъ случилось, что управленіе умами выскользнуло изъ его рукъ, чтобы очутиться въ торжествующихъ рукахъ отцовъ и покровителей Энциклопедіи? Какъ! абсолютная истина была передъ ними, а они закрыли глаза, чтобы ея не видѣть! Философія была готова, а къ ней повернулись спиной!

Но допустимъ, что теперь нѣтъ ничего лучше, какъ просто возвратиться къ Декарту: полагаютъ-ли, что уже положенъ предѣлъ нашимъ интеллектуальнымъ волненіямъ и что пантеизмъ, со всѣми его заблужденіями, вырванъ съ корнемъ? Какъ ни странно утвержденіе въ философіи непреложнаго, неоспоримаго авторитета, оно не ново, оно встрѣчалось уже раньше. Во времена Аммоніуса Саккаса и Плотена одному человѣку приписывали божественный даръ мудрости. Правда, человѣкъ этотъ былъ Платонъ. Каковъ ни былъ Платонъ, однакоже авторитетъ его, провозглашенный господствующимъ, не установилъ согласія въ республикѣ философовъ. Онъ не помѣшалъ платоникамъ Александріи впасть въ мистицизмъ, въ фатализмъ, въ пантеизмъ. Всякій понималъ Платона на свой ладъ, всякій облекалъ въ его доктрины свои фантазіи.

28

Сцена мѣняется въ средніе вѣка. Непогрѣшимымъ великимъ учителемъ является уже не Платонъ, а Аристотель. Лучше-ли успѣла тираннія Аристотеля въ установленіе порядка, дисциплины и мира? Да, успѣла настолько, насколько было нужно.

Тамъ встрѣчаются реалисты и номиналисты, не говоря уже о концептуалистахъ, есть приверженцы Св. Ѳомы и приверженцы Дунсъ-Скота, всѣ, въ концѣ концовъ, перипатетики и поклонники Аристотеля. Однако, этихъ двухъ опытовъ недостаточно, но нуженъ-ли третій? Нѣтъ, скажемъ мы; тираннія нигдѣ не хороша, а въ философіи и подавно. Нѣтъ безгрѣшнаго философа, нѣтъ совершенной и вѣчной метафизической системы. Кто думаетъ найти въ книгахъ готовую философію, тотъ никогда не будетъ философомъ. Философская истина не переносится. Ее нельзя перелить изъ одного сосуда въ другой, какъ жидкость. Каждый пусть ищетъ въ себѣ свою философію, пусть выработаетъ ее въ потѣ лица. И это не помѣшаетъ сокровищамъ пріобрѣтенныхъ истинъ расти изъ года въ годъ; но это—философія, безъ конца, увеличивающаяся, растущая и не преходящая, perennis quœdam philosophia, это—родовое имѣніе, которое наслѣдуютъ только съ условіемъ взять на себя тяжелую обязанность возвеличать его.

Приведемъ эти общія размышленія къ подробному заключенію насчетъ истинныхъ отношеній между Декартомъ и Спинозой. Въ произведеніяхъ Декарта есть двѣ части: прежде всего это общая метода, потомъ частная система метафизики. Картезіанская метода—истина, и она будетъ существовать, пока существуетъ человѣческій умъ. Разумное сомнѣніе, какъ необходимое начало философіи, сознаніе своего «я», какъ базисъ, психологическій анализъ, это такія-же незыблемыя

истины, какъ негибнущія завоеванія; но если метода Декарта вѣчна, то его метафизическая система преходяща. Правда, эта система прекрасна и обширна; но всетаки есть нѣчто болѣе прекрасное и обширное—это природа вселенной. Декартъ хотѣлъ обнять ее въ ея цѣломъ; но это прекрасное, безцѣльное усиліе; увѣренъ-ли онъ, что ничего не ускользнуло отъ него? Активная сила, сила индивидуальная, непреложный принципъ, играющій такую важную роль въ драмѣ вселенной, не имѣетъ мѣста въ картезіанскомъ мірѣ. Этотъ весь геометрическій міръ не населенъ живыми силами; онъ кажется населеннымъ только абстракціями. Здѣсь—зарожденіе пантеизма. Едва система Декарта появилась въ свѣтъ, какъ изъ нея во всѣ стороны расползся пантеизмъ.

Является Спиноза—и пантеизмъ нашелъ своего мессію. Что служило для него духовной пищей въ его ранніе годы? Литература, полная ересей, химеръ, мечтаній, утопій. Онъ изучаетъ Маймонида и раввиновъ, комментировавшихъ и исказившихъ его. Онъ читаетъ Талмудъ, Мишну, можетъ быть Каббалу. Онъ находитъ въ «Путеводителѣ Заблудшихъ» и у другихъ отвращеніе къ религіознымъ суевѣріямъ и охоту къ свободнымъ размышленіямъ. И вотъ тогда-то его осѣняетъ своимъ крыломъ философія Декарта. Дѣйствительно, если былъ въ Европѣ человѣкъ, которому предназначено было извлечь изъ этой философіи всѣ ея идеи, хорошія и дурныя, преимущественно-же послѣднія, то этотъ человѣкъ былъ Спиноза. Все его воспитаніе располагало его къ этому, не было никакого внѣшняго препятствія, могущаго удержать его. Онъ рано порвалъ съ синагогой и рѣшилъ быть свободнымъ отъ всякаго частнаго культа. Его также не остановило другое препятствіе, которое

25

ставитъ себѣ умъ, по природѣ осмысленный и умѣренный. Спиноза—это умъ безпредѣльный; это мыслитель крайній, это—геометръ, объятый постоянною страстью къ логическимъ выводамъ, сцѣпленіямъ идей и единству.

Онъ принадлежитъ къ той расѣ могущественныхъ и узкихъ умовъ, которые болѣе заботятся о согласованіи своихъ внутреннихъ идей, чѣмъ о согласованіи ихъ съ реальностью вещей общимъ смысломъ, неспособные чувствовать и понимать истинныя начала, неуступчивые, когда дѣло идетъ о признаніи ложнаго принципа. Кто лучше Спинозы былъ подготовленъ, не только воспитаніемъ и умомъ, но своимъ характеромъ, своей душой и всей своей природой физической и моральной, къ расширенію въ самомъ дурномъ смыслѣ философіи Декарта?

Слабый пунктъ этой доктрины, какъ извѣстно,—это отсутствіе идеи объ индивидуальной силѣ. Прочтите біографію Спинозы и скажите, могъ-ли такой человѣкъ понимать силу, индивидуальность, жизнь? Безъ сомнѣнія, умъ его былъ великій, но душа его была бѣдна, жалка, и всѣ его жизненныя силы были слабы и безсильны. Посмотрите на этого отшельника, безъ семейства, безъ родины, безъ очага, замкнутаго въ своей раковинѣ, занимающагося въ одиночествѣ своими абстракціями въ то время, какъ его разсѣянная рука полируетъ оптическія стекла. У него нѣтъ ни страстей, ни потребностей. Онъ живетъ небольшимъ количествомъ хлѣба и молока. У него потребности ребенка.

Его добродѣтели восхваляютъ, и не безъ основанія; но это добродѣтели монаха: воздержаніе, бѣдность, отреченіе. Нѣтъ слѣда активныхъ и живыхъ добродѣтелей. Онъ больше боится людей, чѣмъ любитъ ихъ. Поразмыслите надъ его девизомъ: онъ выражается

въ одномъ только словѣ: caute. Правда, эта осторожная, скрытная душа любитъ прежде всего покой. Наслаждаться своими мыслями—это счастье, удовлетворяющее Спинозу, и хотя онъ считаетъ, что обладаетъ абсолютной истиной, которой онъ такъ гордится и которую онъ формулируетъ съ такимъ невозмутимымъ спокойствіемъ и съ такой рѣзкой увѣренностью, онъ не старается подѣлиться ею съ ближними тогда, когда это можетъ нарушить его спокойствіе. Онъ изображаетъ самаго себя въ своемъ опредѣленіи человѣка. «Человѣкъ», говоритъ онъ «это идея, т. е. переходная форма вѣчной мысли»—опредѣленіе ошибочное, когда подразумѣвается человѣкъ вообще, но почти вѣрное, если приложить его къ самому Спинозѣ.

Какимъ образомъ такой человѣкъ, какъ бы ни было возвышено его понятіе о духовномъ существованіи и безконечности Бога, могъ признать безсмертную душу и Бога Создателя? Чтобы постичь личность въ Богѣ, нужно понять ее въ человѣкѣ. А Спиноза потерялъ сознаніе ея, постоянно витая въ мечтахъ и абстракціяхъ. Въ этомъ-то кроется его глубокое заблужденіе и тщетность его размышленій. Онъ въ мірѣ видѣлъ только систему силъ, которыя всѣ, въ различныхъ степеняхъ, стремятся къ концентраціи жизни, образующей индивидуальность; вся природа—стремленіе, явное или тайное, и къ совѣсти и къ свободѣ. И надъ природой, надъ человѣкомъ существуетъ вѣчный Центръ, къ которому стремятся всѣ существа, Личность въ своемъ высшемъ идеалѣ, Всемогущество, самодовлѣющее, наслаждающееся само собой и вѣчно расплывающееся въ безконечномъ и гармоническомъ разнообразіи свободныхъ твореній. Вотъ это и есть то начало личности, въ природѣ, въ человѣкѣ и въ Богѣ, которое нужно противупоставить Декар-

30

ту, плохо знавшему его, Спинозѣ, совершенно его отрицавшему, даже Лейбницу, едва уловившему его; и если разовьемъ этотъ принципъ, вводя его въ философію— тогда только мы можемъ подвинуть впередъ спиритуализмъ и вырвать новыя поколѣнія изъ-подъ власти зловреднаго вліянія Спинозы.



„Еврейская Старина.“ (Наша Старина).

Ц. кажд. вып. 15 к., № 16-17, 23 и 27 по 20 к.
№ № 1 и 3 для училищъ по 7 р. сотня.

1. *Маккавеи.* Историческій этюдъ для еврейскаго юношества, изд. 2-е испр. и дополненное, соч. Л. М. Шахрая.
2. *Рабби Акиба,* его жизнь и дѣят., изд. 2-е испр. и доп. Его-же.
3. *Есоирь и Аманъ,* изд. 2-е испр. и дополн. Его-же.
4. *Цвѣтникъ Іудеи.* Первый сборникъ разсказовъ, басенъ, легендъ, притчей, посл. и пр. изъ Талмуда и Мидраша. Его-же.
5. *Разрушеніе Іерусалима.* Соч. С. Пэна.
6. *Рабби Іегуда Ганаси, его жизнь и дѣятельность.* М. Базилевскаго.
7 и 9. *Еврейскія секты.* Л. М. Шахрая.
8. *Іегуда Галева, его жизнь и дѣятельность.* М. Базилевскаго.
10. *Рабби Меиръ,* его жизнь и дѣятельность. М. Базилевскаго.
11. *Донъ Исаакъ Абрабанель,* его жизнь и дѣятельность. Его-же.
12. *Донъ Іосифъ Наси (Герцогъ Наксосскій),* его жизнь и дѣятельность. Его-же.
13. *Рабби Іохананъ-бенъ-Заккай.* Я. Л. Чертока.
14. *Іосифъ-Соломонъ Дельмедиго изъ Кандіи,* его жизнь и дѣятельность, (съ потретомъ), соч. М. Базилевскаго.
15. *Экзилархъ Бостинаи.* Этюдъ изъ временъ Гаоновъ. Его-же.
16.17. *Іосифъ Флавій,* его жизнь, литературная и общественная дѣятельность. В. Дубнова. Цѣна 20 коп.
18. *М. Маймонидъ,* его жизнь и дѣятельность. С. Пэна.
19. *Рабби Соломонъ бенъ-Исаакъ, называемый Раши,* его жизнь и литературная дѣятельность. М. Базилевскаго.
20. *М. Мендельсонъ,* его жизнь и дѣятельность. Л. Шахрая.
21. *Инквизиція и евреи въ Испаніи* въ XV вѣкѣ. Соч. Діонео.
22. *Ибнъ Габироль и Ибнъ Пакуда.* М. Базилевскаго.
23. *Начало поселенія и эмансипаціи евреевъ въ Англіи.* М. Давидсона, съ портрет. Менасе-бенъ-Израиля и Кромвеля.
24. *Саадія Гаонъ,* его жизнь и общественно—научная дѣятельность. Его-же.
25. *Гилель Вавил.,* его жизнь и дѣятельность. А. С. Варшавскаго.
26. *Баръ-Кохба.* Историческій этюдъ. М. Базилевскаго.
27. *Интриги двора Ирода,* соч. Я. Л. Чертока.
28. *Самуилъ Ганагидъ.* Біографическій очеркъ. Н. Доскача.

Замѣчательный мальчикъ. Разск. для дѣтей. Бысько. Ц. 5 к.
Христіанинъ и еврей. Ц. 8 к. Его-же.
Разрушеніе перваго Іерусалимскаго храма. Ц. 10 к. Н. Доскача.
Еврейскія народныя сказки, записанныя С. Х. Бейлинымъ, ц. 15 к.
Папа-Эльхананъ. Старинное преданіе. К. Таубера, ц. 10 к.

Еврейское государство Д-ра Т. Герцля. Пер. Бенъ—Зевъ. Съ прибавл. его Лондонской рѣчи въ Маккавейскомъ обществѣ, съ портрет. автора. Изд. 2-е. Ц. 40 к. Въ изящн. переплетѣ—1 руб.

Первый всемірный конгрессъ сіонистовъ въ Базелѣ. Сост. С. Пэнъ. Съ приложеніемъ портретовъ: Д-ра Т. Герцля и Макса Нордау. Изд. 2-е. Ц. 30 к. *Содержаніе:* Біографіи Д-ра Т. Герцля и Макса Нордау. Сіонизмъ. Подготовительныя работы. Уставъ и программа Конгресса. Открытіе Конгресса. **Полная рѣчь Д-ра Макса Нордау.** Рѣчь Д-ра Теодора Герцля. Іеремiада. Сіонизмъ и еврейское духовенство. Послѣ Конгресса. Послѣднія извѣстія. Списокъ лицъ, присутствовавшихъ на Конгрессѣ.

„Исторія Израиля“ для еврейскаго юношества. Сост. учит. Л. Шахрай.
Вып. I. Отъ сотворенія міра до періода судей. ц. 30 к.
Вып. II. Отъ періода судей до раздѣленія царства, ц. 25 коп.
Вып. III. Отъ раздѣленія царства до Македонск. владыч., ц. 20 к.
Вып. IV. Отъ Македонскаго владыч. до нашего времени. Ц. к.
(Од. Уч. Ком. М. Н. П.)

Праздникъ Шевуотъ. Его-же, ц. 10 к.
Кинотъ летиша беавъ. Элегіи и молитвы, цитируемыя въ 9-й день Ава о разрушеніи Іерусалимскаго храма и еврейскаго государства. Пер. Н. Диккера, ц. 60 к. Въ изящн. переплетѣ—1 р.
Путеводитель по Святой землѣ съ рисунками, картами и приложеніемъ русско-арабскаго словаря и разговоровъ, ц. 20 к.
Пэнъ. Русско-еврейскія земледѣльческія колоніи въ Палестинѣ, Америкѣ и Аргентинѣ съ видами колоній. Одесса 92 г., ц. вм. 40 к.—15 к.
Гибшъ. Изъ Талмуда и Мидраша. Очерки, легенды, разсказы и изреченія. Одесса 89 г., ц. 65 коп. съ перес.
Богровъ. Записки еврея, ц. 3 р. Еврейскій Манускриптъ, ц. 1 р. 50 к. Въ изящныхъ переплетахъ на 75 к. дороже.

Портретъ Ковенскаго раввина **„Ицхокъ-Элхононъ Спекторъ“**, олеографія исполнен. въ Берлинѣ въ нѣсколькихъ краскахъ, вел. 52—38 сант. Цѣна съ пересылкою 50 коп.

При магазинѣ складъ всѣхъ изданій книгоиздательства „АХІАСАФА“.